Irénikon

Éditorial «Le patriarcat d'Occident» ● La théologie comme relecture de la tradition: saint Jean de Damas, par Michel Van Parys ● La Philocalie et les Lumières, par Adalberto Mainardi ● De la Sagesse en théologie. Essai de confrontation entre S. Boulgakov et L. Bouyer, par Davide Zordan ● Le Père Matta el-Maskine (1919-2006), par Emmanuel Lanne ● Relations entre les Communions ● Chronique des Églises ● Bibliographie

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXIX 2e et 3e trimestre 2006

Éditorial

*Celui qui ouvre l'*Annuaire pontifical, *volumineux ouvrage qui recense les données actualisées année après année de l'Église catholique, tombe après la longue liste des papes du passé sur une page entière énumérant la théorie des titres de l'évêque de Rome qui actuellement occupe la chaire de saint Pierre. L'édition la plus récente (2006) a omis parmi les titres y figurant depuis des décennies celui de «patriarche d'Occident». Cette omission suscite une certaine surprise, en particulier parmi les Orthodoxes (cf. notre Chronique, pp. 298-304), d'autant plus qu'elle n'a pu se faire à l'insu du pape Benoît XVI. Il convient cependant de relativiser la portée de l'initiative. L'*Annuaire pontifical *ne jouit d'aucune autorité magistérielle. En fait, seuls les* Acta Apostolicae Sedis *engagent formellement l'autorité du Saint-Siège. De plus, ce n'est pas parce que le titre de «patriarche d'Occident» n'apparaît plus sur l'Annuaire pontifical qu'il serait devenu obsolète en ecclésiologie catholique.*

Il reste que l'émotion a été assez vive pour que le Conseil pour l'unité des chrétiens publie une Note *offrant une interprétation de la suppression du titre. L'explication fournie, qui s'adresse avant tout aux non-catholiques, manifeste un certain embarras. Mais puisqu'elle est la seule réaction émanant d'un organe officiel du Saint-Siège, on ne peut que prendre acte de l'affirmation que l'initiative entend «favoriser le dialogue œcuménique».*

Ce n'est assurément pas le sentiment des Églises sœurs orthodoxes. Une réaction aussi autorisée que celle du Saint-Synode du patriarcat œcuménique de Constantinople en fait foi. Les nombreux commentaires venant de milieux orthodoxes sont par ailleurs le signe d'une saine franchise et d'une attente positive de voir l'Église catholique engager avec elles un dialogue théologique sur le ministère pétrinien et sur le rapport entre l'Église universelle et l'Église locale.

L'histoire, qui jette ses lumières sur la genèse des convictions et des sensibilités, aussi utile et nécessaire qu'elle soit, ne permet pas de dirimer le débat. L'Orient chrétien byzantin, dès l'époque des Pères de l'Église, a perçu l'évêque de Rome et le patriarcat d'Occident comme jouissant d'une préséance parmi les cinq patriarcats traditionnels, et comme étant les garants de la foi apostolique commune confessée par les conciles. La perception des anciennes Églises orthodoxes orientales ne fut pas tout à fait la même, et il serait opportun qu'elles puissent être, elles aussi, entendues sur cette question. L'Occident latin n'a guère cultivé l'idée d'un patriarcat d'Occident, sans que dans les faits la réalité n'en soit absente, au premier millénaire surtout[1]*. On a l'impression cependant que la conviction de la primauté universelle de l'Église de Rome a progressivement absorbé la notion de patriarcat d'Occident.*

Observons néanmoins que le ministère pétrinien, dans le sillage de Vatican II, s'exerce déjà selon d'autres modalités dans l'Église latine et en faveur des Églises orientales catholiques ayant la dignité patriarcale. Rien n'empêche donc des évolutions ultérieures, qui mettraient mieux en œuvre, dans un contexte mondial à la fois globalisé et régionalisé, en vue aussi de la pleine communion avec les Églises orthodoxes, des instances ecclésiales favorisant l'émergence institutionnelle de plusieurs nouveaux patriarcats au sein de l'Église latine. Si l'omission du titre de «patriarche d'Occident» constituait le prélude à une telle évolution, elle ouvrirait de nouveaux horizons à la sainte cause de l'unité chrétienne. «Est-il possible, est-il raisonnable, est-il réaliste d'imaginer la structure de l'Église réunie sous la forme d'une collégialité concrétisée dans une collégialité de patriarcats: les cinq de la pentarchie, ceux de Moscou, de Roumanie, de Serbie, de Bulgarie, d'autres à créer, par exemple, de Cantorbéry, d'Afrique, d'Amérique latine, des Indes, d'autres encore? Est-ce une utopie? Certainement pas au plan des concepts ecclésiologiques d'une antique tradition»[2].

1. Rappelons à ce sujet la contribution du père Yves CONGAR, o. p. «Le pape, patriarche d'Occident. Approche d'une réalité trop négligée», *dans Église et papauté. Regards historiques*, Paris, 2002, pp. 11-30.
2. Y. CONGAR, *ibid.*, pp. 29-30.

La théologie comme relecture de la tradition: saint Jean de Damas*

Introduction

«Jean Damascène, pour l'historien, est une énigme: on connaît ses œuvres, qui sont considérables et qui en font le dernier Père de l'Église, mais on ne sait presque rien de l'homme, dont il ne reste que des Vies tardives et romancées»[1]. Les œuvres théologiques, polémiques, homilétiques, poétiques, sont en effet plus accessibles, grâce à l'édition critique monumentale entreprise par l'abbaye bénédictine de Scheyern[2]. Leur lecture cependant est ardue. Le lecteur pressé, et même attentif, se trouve confronté à une pensée qui puise à pleines mains dans les écrits théologiques et philosophiques antérieurs, les intègre tantôt dans une synthèse personnelle d'orthodoxie chalcédonienne, et tantôt les dispose côte à côte dans un ordre dont la progression théologique nous échappe en partie. Jean de Damas écrit un grec quelquefois raffiné et recherché, quelquefois plus lâche. Son style est dru[3]. Sa poésie liturgique, comme celle de ses contemporains, saint André de Crète et saint Cosmas de Maïouma, sans devenir

* Conférence donnée au Colloque de Bose (Italie) sur saint Jean Damascène le 12 septembre 2005.

1. M. F. Auzépy, «De la Palestine à Constantinople (VIIIe - IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène», dans *Travaux et Mémoires*, t. 12, Paris, 1994, pp. 183-218. La citation se trouve à la p. 193.

2. Cinq tomes parus par les soins du père Bonifatius Kotter (1969-1988), et l'entreprise se poursuit. L'ensemble des textes se trouve rassemblé dans PG 94-96.

3. On a sans doute sous-estimé la culture patristique, philosophique et littéraire de certains milieux hellénophones en dehors de l'Empire byzantin. Cf. C. Cavallo, «Qualche riflessione sulla continuità della cultura greca in Oriente tra i secoli VII e VIII», dans *Byzantinische Zeitschrift*, 88 (1995), pp. 13-22.

spécieuse, atteint une beauté lyrique simple. Ce théologien est aussi un poète. Il est peut-être surtout un poète! N'est-ce pas dans ses hymnes, dont une partie importante est entrée dans les offices liturgiques byzantins[4], qu'il chante sa méditation théologique des grands mystères de la foi, résurrection, transfiguration, et de la dormition de la Mère de Dieu?

Saint Jean de Damas porte le titre de «dernier Père de l'Église», cela aussi bien dans l'Orthodoxie que dans le Catholicisme. Cette appellation lui confère une autorité particulière, liée à la synthèse qu'il a opérée des traditions théologiques antérieures. Mais de quel type de synthèse s'agit-il?

Le titre de l'excellente monographie récente du père Andrew Louth exprime bien la question que suscite la lecture de ses œuvres théologiques: *Saint Jean Damascène. Tradition et originalité dans la théologie byzantine*[5]. Dans la lettre qui accompagne l'envoi de son œuvre principale *La source de la connaissance*[6] à l'évêque Cosmas de Maïouma, Jean proteste de son incompétence, mais expose ensuite le plan du livre. Il conclut par ces phrases célèbres: «Je ne dirai rien de ce qui est mien, comme j'ai dit, mais ayant rassemblé en un tout ce que les maîtres qui font autorité ont élaboré, je composerai un discours en abrégé, dans la mesure de mes forces, obéissant à votre injonction. Mais vous, honorés de Dieu, montrez-vous indulgents, je vous en prie, à mon égard, moi qui ai obéi à vos ordres, accueillez le fruit de l'obéissance et en échange assurez-moi de vos prières»[7].

4. Voir les introductions de N. EGENDER et C. HANNICK au *Dimanche, Office selon les huit tons*, Chevetogne, 1972.

5. A. Louth, *Saint John Damascene. Tradition and Originality in Byzantine Theology*, Oxford, 2002.

6. Elle comprend la *Dialectique*, chapitres choisis d'extraits des philosophes (païens), le *Livre sur les hérésies* en cent chapitres (dont les quatre-vingts premiers sont redevables à Épiphane de Salamine) et *L'exposition de la foi orthodoxe*. Il s'agit d'ouvrages composés antérieurement, revus (en partie ou en entier?) pour une édition définitive.

7. *Die Schriften des Johannes von Damaskos* I, (éd. B. KOTTER), p. 53. Remarquons que la lettre s'adresse à plusieurs. Jean Damascène avait donc bien conscience de s'adresser à un public plus large.

Saint Jean Damascène n'est-il donc qu'un simple compilateur ou sommes-nous en présence d'un théologien en possession d'une pensée personnelle? La question reçoit aujourd'hui encore des réponses diverses et contrastées. Poser cette question c'est également poser celle de sa méthode de travail théologique[8]. Malgré l'avancée décisive que représente l'édition critique et son apparat des sources, une grande partie de l'énigme théologique demeure.

Deux appréciations opposées en témoignent. «À la lecture, même rapide, il apparaît que Jean Damascène est plus un compilateur qu'un créateur»[9]. «Il n'en est pas moins vrai qu'on admire l'art et la variété de la compilation, l'information et la culture de son auteur et le choix judicieux de ses textes; on remarquera la vigueur synthétique de son œuvre principale, la *Source*, qui s'appuie sur un matériel vraiment considérable, quoiqu'en partie déjà élaboré...»[10]. «Jean Damascène présente, dans sa doctrine théologique et spirituelle, un résumé sage et équilibré de la tradition patristique»[11].

D'autres sont bien plus sévères que le père Basile Studer. «... on peut dire de la théologie patristique qu'elle aspire à rejoindre le statut de florilège, et dans la personne de Jean de Damas, son dernier représentant dont le *De fide orthodoxa* est une mosaïque de citations, elle atteint son but»[12]. Qu'en est-il? Malgré l'édition critique en cours, malgré la remarquable introduction récente du père Andrew Louth, et

8. Déjà étudiée il y a cinquante ans par le père Basile Studer, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Ettal, 1956.

9. B. STUDER, *Dictionnaire de Spiritualité* (1974), *sub voce*, col. 454.

10. *Id., ibid.*, col. 455.

11. *Id., ibid.*, col. 462. Dans une publication ultérieure, le même savant se montre plus réservé. Saint Jean de Damas est peu original et sa méthode théologique est redevable à la théologie post-chalcédonienne: *Storia della Teologia* I, Casale, 1993, pp. 583-622.

12. L. WICKHAM et R. EBIED, «Timothy Aelurus: Against the Definition of the Council of Chalcedon», dans C. LAGA (éd.), *After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Prof. A. Van Roey*, Louvain, 1985, p. 117.

les travaux pointus de V. Conticello[13], une grande prudence reste de mise[14].

Il reste malheureusement encore des «*terrae ignotae*» dans les études damascéniennes: les *Hiera*, immense compilation autour de trois thèmes majeurs (le mystère de Dieu, le mystère de l'homme, la vie morale ou les vertus et les vices) et le commentaire sur les épîtres de saint Paul (majoritairement redevable à saint Jean Chrysostome). Ces deux œuvres, plus volumineuses ensemble que le reste des œuvres conservées, ne sont guère étudiées, et restent difficiles à utiliser. Il manque aussi, à quelques exceptions près, les études de détail qui examinent le choix des autorités patristiques dans les œuvres dogmatiques et polémiques (lecture directe, emprunts à des florilèges, ou les deux?), ou qui analysent le caractère traditionnel ou original de son exégèse scripturaire. Paradoxalement, on pourrait avancer que le progrès des études sur saint Jean de Damas nous fait prendre conscience de l'étendue de nos ignorances. Il reste non seulement une énigme historique, mais encore une énigme théologique.

Nous pourrions donc nous arrêter ici. Saint Jean Damascène nous offre cependant lui-même une voie qui permet de répondre, au moins en partie, à la question posée. Que dit-il lui-même de la tradition et de la vocation du théologien? Je propose donc de suivre cette voie et de l'écouter lui-même. Nous le ferons en trois temps. Qu'est-ce que d'abord pour saint Jean de Damas la tradition? Ensuite comment comprend-il et interprète-t-il la tradition? Enfin dans quel sens la théologie est-elle une relecture de la tradition?

13. V. CONTICELLO, dans *Dictionnaire des Philosophes Antiques* III, Paris, 2000, *sub voce*, pp. 989-1012. Nous signalerons plus loin quelques autres études du même auteur.

14. Cf. A. LOUTH, *op. cit.*, pp. 15-28.

I. Qu'est-ce que la tradition?

1. Saint Jean de Damas, dans son écrit sur le trisaghion, nous donne une première clef, fondamentale, pour découvrir sa conception de la tradition ecclésiale. Parlant de sa relation au patriarche Jean V de Jérusalem (706-735) il affirme: «Car qui mieux que moi a connu la pensée du bienheureux patriarche Jean? Personne. Pour dire la vérité, jamais il n'a proféré de pensée dogmatique qu'il ne me l'ait d'abord exposée, comme à son disciple»[15]. Ce texte écrit vers la fin de la vie de notre auteur (après 735) énonce avec clarté le principe personnel de la transmission: Jean est entré en théologie en disciple, avec tout ce que cela présuppose de docilité, mais aussi de dialogue, sinon de débat. Il ne faudra pas perdre de vue ce principe personnel de la tradition théologique. Sa démarche théologique présuppose de plus une ascèse physique et intellectuelle. Parlant en effet de l'*Expositio fidei* dans la lettre qui accompagne l'envoi de la «*Source de la connaissance*», saint Jean écrit: «Ensuite j'exposerai avec Dieu et avec sa grâce la vérité, — elle détruit l'erreur et chasse le mensonge, — vérité embellie et parée par les paroles des prophètes divinement inspirés, des pêcheurs instruits par Dieu, des pasteurs théophores et des maîtres (cf. Ep 4, 11), comme par autant de franges d'or (cf. Ps 44, 14). La gloire de cette vérité brille de l'intérieur (cf. Ps 44, 14) pour ceux qui la fréquentent avec la purification nécessaire et le renoncement aux pensées troubles, et elle illumine par ses reflets»[16].

La tradition est d'abord vie de la foi et de la grâce baptismale. Le court chapitre 83 de l'*Expositio fidei* l'énonce clairement et schématiquement. «Celui qui ne croit pas selon la tradition de l'Église catholique ou qui s'associe au diable par ses œuvres mauvaises, est un incroyant... Il faut savoir que

15. *De hymno trisagio* 26, 13-15, dans B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* IV, p. 329. Nous citons les textes d'après cette édition critique et, à défaut, d'après la *Patrologia Graeca*.
16. *Die Schriften...* I, pp. 52-53.

par le baptême nous circoncisons le voile tout entier qui vient de la naissance, à savoir le péché, et nous sommes des Israélites spirituels et un Peuple de Dieu»[17].

2. La structure même de «*La source de la connaissance*», œuvre théologique majeure de notre auteur, indique déjà l'ampleur de sa conception de la tradition. La réunion en un unique ouvrage de trois écrits antérieurs est une initiative de la fin de la vie de saint Jean, qu'il n'a probablement pas pu achever lui-même. Mais pour nous l'initiative atteste l'orientation dernière de sa pensée.

Il a donc rassemblé en un unique ouvrage des «*Chapitres philosophiques*» (Dialectica), suivis de «*Chapitres contre les hérésies*», suivis de l'«*Exposition exacte de la foi orthodoxe*». Le genre littéraire des «*Chapitres*» (κεφάλαια), oriente déjà vers une présentation succincte des sujets abordés, qui forment un tout complet mais non exhaustif, dans une séquence de présentation sans rigueur déductive.

La démarche théologique s'ouvre donc par un recours aux traditions philosophiques qui permettent de procéder aux nécessaires clarifications des concepts employés en théologie. Nous sommes en présence de prolégomènes. Notre saint s'en justifie d'ailleurs dans la lettre-préface de «*La Source de la Foi*». Il retient ce qui est bon dans les écrits des sages païens et rejette ce qui est contraire à la vérité (chrétienne). Il invoque sur ce point le grand théologien Grégoire de Nazianze. Et il ajoute: «J'imiterai donc le comportement de l'abeille, et je ferai accorder (ces doctrines) avec les enseignements propres de la vérité et je récolterai un fruit de salut auprès des ennemis. Mais je rejetterai tout ce qui relève d'une gnose superficielle et fausse»[18]. L'image de l'abeille est sans doute une des plus suggestives qui soit pour caractériser la méthode théologique de Jean de Damas: il butine où il trouve son miel. Non sans discernement cependant. «Les *capitula philosophica* pour la plus grande part n'offrent

17. *Ibid.* II, p. 186.
18. *Ibid.* I, p. 52.

qu'un exposé de notions élémentaires de la philosophie aristotélicienne, telles que nous les trouvons dans les *Catégories* d'Aristote et l'*Isagogè* de Porphyre, enrichis de quelques notions de la philosophie antique tardive comme celle d'hypostase. Mais la manière même dont ces notions sont introduites rend évident dès l'abord qu'elles doivent être utilisées, entre autres, dans un exposé des doctrines trinitaire et christologique, et que la connaissance de ces notions est supposée être d'une importance cruciale pour un exposé clair de la doctrine chrétienne qui ne donne pas lieu au genre de confusion sous-tendant les hérésies trinitaire et christologique»[19].

Les cent «*Chapitres contre les hérésies*» montrent justement l'influence néfaste sur les hérésies décrites du manque de rigueur dans la reprise de certaines notions philosophiques. Saint Jean Damascène avant d'exposer la foi de l'Église cherche à intégrer ce qui est valable et à écarter ce qui dévie de la saine tradition.

Les cent chapitres de l'«*Exposé de la foi*» à leur tour «présentent une vision chrétienne du monde et incluent les enseignements sur Dieu et ses attributs, sur la Trinité, sur l'univers créé par Lui, sur la création de l'humanité, sur la nature de l'Incarnation. Le traité conclut par une clarification des points pratiques et théoriques dans lesquels les chrétiens se différencient de leurs voisins religieux»[20].

En résumé, et en anticipant quelque peu, retenons que la Tradition comprend la réception de la foi apostolique, attestée par les conciles, les Pères et les docteurs, et attestée également par la révélation de Dieu dans la création, — révélation

19. M. Frede, «John of Damascus on Human Action, the Will and Human Freedom», dans *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* (éd. K. Ierodiakonou), Oxford, 2004, p. 66 (pp. 63-95). L'étude ancienne de G. Richter, *Die Dialektik des Johannes von Damaskus*, Ettal, 1964, garde toute sa valeur. Il a montré en particulier combien les chapitres philosophiques dépendent d'une dialectique et d'une anthropologie déjà passées par le filtre d'une longue tradition chrétienne; on est en présence, somme toute, d'une propédeutique élémentaire qui n'intègre même pas tous les acquis des débats conceptuels du VIe siècle.

20. A. Louth, *op. cit.*, pp. 85-86.

que la philosophie du dehors ne peut découvrir que partiellement. L'entrée dans la Tradition requiert aussi une pureté morale et une immersion dans le milieu ecclésial moyennant une initiation-transmission personnelle[21].

3. Relevons maintenant quelques éléments relatifs à la tradition dans l'«*Exposé de la foi*». Déjà le titre du premier chapitre met en valeur le caractère traditionnel de la connaissance chrétienne de Dieu: «Dieu est incompréhensible et il ne faut ni chercher ni scruter indiscrètement ce qui ne nous a pas été transmis (παραδεδομένα) par les saints prophètes, apôtres et évangélistes»[22]. La révélation nous est faite par le Fils Monogène et par l'Esprit Saint, et transmise grâce à la Loi, aux prophètes, et éminemment grâce au Verbe Incarné. Cette révélation ne nous fait pas connaître l'être inconnaissable de Dieu, mais ce que nous devons savoir pour être sauvé. Il existe cependant une connaissance naturelle de Dieu. Et il conclut: «Contentons-nous de cela et demeurons-y, sans déplacer les bornes éternelles (cf. Pr 22, 28 LXX) et sans transgresser la divine tradition»[23].

Le chapitre trois précise davantage le contenu et le mode de transmission de la tradition, avant d'exposer pendant plusieurs longs chapitres les vérités de la foi sur Dieu, Père, Fils,

21. On trouve une bonne synthèse de l'argumentation théologique, sur base de la tradition dans ses trois *Traités contre ceux qui rejettent les images saintes*, dans l'étude très fouillée de D. J. OLEWIŃSKI, *Um die Ehre des Bildes. Theologische Motive des Bilderverteidigung bei Johannes von Damaskus*, Sankt-Ottilien, 2004, pp. 379-401.

22. *Die Schriften*... II, p. 7.

23. *Ibid*., p. 8. La citation de Pr 22, 28 (LXX) revient souvent dans les traités théologiques du Damascène. Il se peut que le Damascène se souvienne de la finale de la lettre 3 de saint Grégoire de Nysse. «Mais souvenez-vous des saints Pères, entre les mains de qui vous avez été remise par votre bienheureux père, dont nous aussi, par grâce de Dieu, avons été jugé digne d'assurer la succession. Ne déplacez pas les bornes que vous ont fixées vos pères (Pr 22, 28), ne méprisez pas le langage simple du kérygme ordinaire (cf. 1 Co 1, 21), ne donnez pas la préférence aux doctrines compliquées (cf. Hb 13, 9), mais conformez-vous à l'antique règle de foi (cf. Ga 6, 16)...» (Ep 3, 26; SC 363, Paris, 1990, pp. 144-145).

Esprit, Trinité Sainte. Le Saint-Esprit est l'agent principal de la tradition. C'est lui qui opère les miracles et éclaire de la connaissance vraie. Il le fit par les disciples et les apôtres du Seigneur, comme il le fit plus tard par leurs successeurs, les pasteurs et les didascales. Et il continue: «Quant à nous, qui n'avons reçu ni le charisme des miracles ni celui de l'enseignement et qui nous sommes rendus indignes par notre attachement aux plaisirs, veuillez bien que nous en parlions, des bribes de ce qui nous a été transmis (ὀλίγα τῶν παραδεδομένων ἡμῖν) par les interprètes de la grâce, en invoquant le Père, et le Fils et l'Esprit Saint»[24]. La tradition est donc une réalité dynamique, une transmission de vie de la Puissance et de la Sagesse de Dieu. Jean de Damas s'en fait l'indigne instrument et ne prétend pas en ressaisir la totalité.

4. Les traditions non-écrites jouent un rôle important dans les «*Traités pour la défense des saintes images*». Notre auteur y revient aux chapitres 85[25] et 89 de l'«*Exposé de la foi*». Le chapitre 89 est consacré aux icônes. L'argumentation est succinctement parallèle à celle des «*Traités*». Elle signale que les Pères ont concédé la vénération des images, qui sont des rappels des mystères représentés, pour nous inciter à adorer leur Auteur, le Verbe Incarné. «Il s'agit donc d'une tradition non-écrite comme celle d'adorer tourné vers l'Orient, d'adorer la Croix et beaucoup d'autres choses semblables». Et il conclut un peu plus loin: «Et que les apôtres ont transmis beaucoup de traditions non-écrites, Paul l'apôtre des nations l'écrit: "Ainsi donc, frères, tenez bon et gardez fermement les traditions que nous vous avons enseignées, de vive voix ou par lettre" (2 Th 2, 15); et aux Corinthiens: "Je vous félicite, frères, de vous souvenir toujours de moi, et de conserver les traditions telles que je vous les ai transmises" (1 Co 11, 2)»[26]. Ces deux citations de saint Paul

24. *Ibid.*, pp. 10-11.

25. *Die Schriften*...II, pp. 190-191. Le chapitre parle de la prière tournée vers l'Orient. «Il s'agit là d'une tradition non-écrite des Apôtres».

26. *Ibid.*, p. 208.

sont remarquables, car elles ouvrent le chapitre 29 du «*Traité sur le Saint-Esprit*» de saint Basile de Césarée. L'argumentation de saint Jean de Damas semble donc s'appuyer implicitement sur les développements de Basile[27]. Il s'agit là d'une constatation capitale. Comme chez le Cappadocien, les traditions non-écrites se rapportent principalement à la vie sacramentelle et aux pratiques liturgiques et dévotionnelles du chrétien. Elles possèdent cependant une portée doctrinale. C'est là le nerf de la démonstration de Basile contre les pneumatomaques et de Jean contre les iconoclastes et d'autres hérétiques. Nous constatons cependant un déplacement d'accent. Le Cappadocien tend à justifier l'autorité dogmatique de la tradition non-écrite par la discipline de l'arcane imposée dans l'Église ancienne, le Damascène par la symphonie des témoins conciliaires et patristiques, reçus comme tels par l'orthodoxie chalcédonienne.

Les florilèges dogmatiques constitués par saint Jean de Damas trouvent ici leur place théologique naturelle[28]. Certes, le Damascène n'a pas innové en la matière: bien avant lui déjà d'autres avaient fait appel aux Pères et aux Conciles du passé. La question qui se pose à nous est évidemment celle de savoir si et dans quelle mesure notre théologien a puisé à des florilèges déjà existants, ou s'il a constitué lui-même des collections d'extraits des écrits des Pères. «À côté de Maxime le Confesseur (*Opuscula theologica et polemica*) Jean de Damas fait preuve de la plus grande érudition patristique. Pour le moment on ne peut décider si Jean

27. «Sur le Saint Esprit», chap. 29, SC 17 bis, Paris, 1968, pp. 500-501. Dans l'introduction de ce volume, le père Benoît Pruche présente la conception basilienne de la tradition (pp. 139-144).

28. B. Kotter y consacre quelques pages excellentes dans la préface des «*Trois traités de ceux qui dénigrent les icônes*», *Die Schriften*...III, pp. 24-33. Cf. aussi les pages prudentes d'A. Louth, o. c., pp. 209-213. En plus de la littérature citée par B. Kotter, il faut se reporter aux pages magistrales écrites par le cardinal A. Grillmeier dans *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg, 1991, pp. 58-89. Il présente une vue d'ensemble qui va jusqu'à saint Jean Damascène.

a recueilli ses citations dans des florilèges (comme par exemple la *Doctrina Patrum*) ou dans les écrits eux-mêmes»[29]. On pourrait aussi penser à un double recours, aux florilèges et aux œuvres originales, les citations étant vérifiées autant que possible sur les textes intégraux des Pères. Quoiqu'il en soit, dans l'état actuel de nos connaissances, la question ne peut que rester ouverte.

II. INTERPRÉTER LA TRADITION

1. Le chapitre 90 de l'«*Exposé de la foi*» est consacré à l'Écriture Sainte[30]. Par un exemple choisi, il nous permettra de découvrir, — malgré une exégèse apparemment accommodatrice d'un verset paulinien (Ep 4, 11), — comment saint Jean Damascène interprète la tradition. Il nous permet encore de découvrir l'assiduité du chrétien, de l'ascète et du théologien à la fréquentation de la Parole de Dieu. Lisons d'abord une partie de ce beau chapitre.

«Un est le Dieu proclamé et par l'Ancien Testament et par le Nouveau Testament, chanté et loué comme Trinité. En effet, le Seigneur a dit: "Je ne suis pas venu pour abolir la loi mais pour l'accomplir (Mt 5, 17)", — car c'est lui qui a opéré notre salut que servent toute Écriture et tout mystère, — et il a dit encore: "Scrutez les Écritures, car elles témoignent de moi" (Jn 5, 39); et l'apôtre dit: "Après avoir autrefois, à bien des reprises et de bien des manières, parlé à nos pères par les prophètes, Dieu nous a parlé en ces jours qui sont les derniers, par le Fils" (He 1, 1-2). La loi, les prophètes, les évangélistes, les apôtres, les pasteurs et les didascales ont donc parlé par l'Esprit (cf. Ep 4, 11).

Toute Écriture inspirée donc est pleinement utile (2 Tm 3, 16). Dès lors il est tout à fait excellent et très utile à l'âme de scruter les Divines Écritures. Comme, en effet, un arbre

29. A. GRILLMEIER, o. c., p. 86.
30. *Die Schriften...* II, pp. 209-211.

planté auprès du cours des eaux (Ps 1, 3), ainsi de même l'âme, irriguée par la Divine Écriture, prospère et donne de beaux fruits, la foi orthodoxe, et s'embellit de feuilles toujours vertes, je veux dire d'actions agréables à Dieu. Car les Saintes Écritures ordonnent notre vie à l'action vertueuse et à la contemplation limpide. En elles nous trouvons, en effet, exhortation à toutes les vertus et évitement de tout mal. Si donc nous sommes amis du savoir, nous serons aussi grands en savoir, puisque par l'application et le labeur et par la grâce de Celui qui donne, tout est réalisé. Car celui qui demande reçoit, celui qui cherche trouve et à celui qui frappe on ouvrira (Mt 7, 8). Frappons donc (à la porte) du merveilleux paradis des Écritures, odoriférant, très suave, ravissant, emplissant nos oreilles des mélodies diverses d'oiseaux divins, affectant notre cœur en le consolant lorsqu'il est triste, en le tranquillisant lorsqu'il s'emporte, en le remplissant d'une joie éternelle. Ce paradis fait monter notre pensée sur le dos aux reflets éclatants d'or de la divine Colombe (Ps 67, 14), nous conduit sur ses ailes très brillantes au Fils monogène, héritier de celui qui a planté la vigne spirituelle (Mt 21, 33-46), et par lui nous conduit auprès du Père des lumières (Jc 1, 17). Cependant ne frappons pas mollement à la porte, mais avec ardeur et persévérance. Ne nous lassons pas de frapper. Car c'est ainsi qu'on nous ouvrira. Lorsque nous lisons une fois et deux fois et que nous ne comprenons pas ce que nous lisons, ne nous lassons pas, mais persévérons, méditons, interrogeons. Il est dit, en effet, "Interroge ton père et il t'annoncera, tes anciens et ils te diront" (Dt 32, 7). Car la gnose n'est pas le propre de tous (cf. 1 Co 8, 7). Puisons à la source de ce paradis aux eaux inépuisables et très pures, jaillissantes en vie éternelle (cf. Jn 4, 14); jouissons-en, faisons-en nos délices sans nous rassasier, puisqu'ils donnent la grâce gratuitement.

Si par ailleurs nous pouvons récolter quelque fruit utile de la sagesse du dehors (1 Tm 3, 7), cela n'est pas interdit. Devenons des changeurs experts, accumulant l'or authentique et pur mais écartant le faux. Acceptons les discours excellents et jetons aux chiens (Mt 7, 6) les dieux ridicules

et les fables étrangères. De ces excellents discours nous pourrions en effet acquérir une très grande force».

Un premier paragraphe souligne l'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament. Unique est le Dieu tripersonnel de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance, et toute l'Écriture témoigne du Christ, Parole définitive du Père. L'Esprit Saint inspire Moïse, les prophètes, les évangélistes, les apôtres, les pasteurs et les docteurs.

Il est remarquable que saint Jean de Damas reprend et adapte ici un passage de la lettre aux Ephésiens (4, 11) dans lequel saint Paul explicite les dons dont il a parlé plus haut au v. 8. Mais la liste d'Ep 4, 11 énumère les ministères impliqués dans l'annonce de l'Évangile: apôtres, prophètes, évangélistes, pasteurs et didascales. Le Damascène transforme l'énumération de saint Paul en une séquence historique en la faisant précéder de la Loi et en plaçant les prophètes et les évangélistes avant les apôtres[31]. Cette glose lui permet de mettre en valeur l'unité de la Tradition, de Moïse au moment présent.

Suit un long développement sur les Écritures comme jardin du paradis, riche de tous les remèdes qui nous soutiennent dans la foi orthodoxe et dans une belle conduite de vie chrétienne. Ces lignes semblent s'inspirer d'une métaphore aimée déjà de saint Jean Chysostome[32]. Il convient cependant de frapper avec constance à la porte de ce paradis. Dans ce jardin édénique nous trouverons aussi les eaux jaillissantes en vie éternelle dont Jésus a parlé à la femme samaritaine (Jn 4, 14). Ces eaux sont assimilées à celles qui arrosent l'arbre qu'est le juste du psaume un.

Un bref paragraphe nous invite à ne pas exclure *a priori* «la sagesse du dehors», puisqu'elle contient des éléments utiles pour les chrétiens. L'image célèbre du «changeur»[33]

31. Cette exégèse était déjà implicite dans la lettre d'envoi de «*la Source de la connaissance*». cf. supra note 16.

32. Hom. *De Statuis* I, 1, PG 49, 15; hom. *De capto Eutropio*, PG 52, 395-397; hom. *in principium Actorum* III, PG 51, 87-90.

33. J. JEREMIAS, *Paroles inconnues de Jésus*, Paris, 1970, pp. 99-102.

est évoquée: il doit discerner les vraies monnaies des fausses (déjà un agraphon attribué à Jésus!). Le dernier paragraphe énumère les livres qui font partie du canon reçu des Écritures, d'après saint Jean Damascène.

Au passage, on aura remarqué l'enchevêtrement et la densité des renvois à la Bible, dans un jeu apparent de libres associations. Ces dernières pourtant ne constituent pas des innovations, mais reprennent des exégèses patristiques bien établies. La théologie est aussi bien une relecture de l'interprétation patristique de la Parole de Dieu. Le Damascène le suggère dans son panégyrique de saint Jean Chrysostome. «Il a enseigné à scruter les Écritures: il en donnait des explications et des instructions, il scrutait complètement, grâce à un esprit prophétique, les profondeurs cachées de l'Esprit; il déchirait le voile de la lettre pour rendre publique la beauté qui y était déposée. Et tout cela dans un état d'esprit dépourvu d'orgueil et de vaine gloire»[34].

2. Interpréter la tradition signifie de toute évidence chercher et déterminer un ou des critères qui permettent de discerner le vrai du faux dans la diversité des traditions ecclésiales. Saint Jean de Damas intervient dans les controverses théologiques de son temps. Les traités polémiques en témoignent. La foi professée par les conciles œcuméniques devient pour lui la pierre de touche de l'Orthodoxie. Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, une seule personne de et en deux natures, est ce critère. Il adhère pleinement à l'orthodoxie chalcédonienne, dans le sillage de saint Maxime le Confesseur. En dehors des œuvres polémiques, les traités et les homélies sont parsemés de «sommaires dogmatiques», dans lesquels l'affirmation des deux volontés, divine et humaine, du Verbe Incarné revient presque à chaque fois. L'hérésie monothélite reste donc actuelle pour

34. *Die Schriften...*V, p. 366. Voir les beaux commentaires de L. Brottier dans: *Figures de l'évêque idéal. Jean Chrysostome, Panégyrique de Saint Mélèce. Jean Damascène, Panégyrique de Saint Jean Chrysostome.* Paris, 2004.

notre théologien[35]. Était-ce parce que, en Palestine et en Syrie, les controverses christologiques du passé constituaient un défi pastoral bien réel?

Le recours aux Pères joue un rôle fondamental dans cette recherche d'un critère de discernement doctrinal, soit parce que les Pères sont les interprètes autorisés des Saintes Écritures, soit parce qu'ils sont les témoins de la tradition non-écrite; double réalité qui constitue le dépôt de la foi apostolique, que seule l'Église orthodoxe chalcédonienne conserve.

Les controverses christologiques ont donc amené Jean Damascène à fréquenter assidûment la tradition conciliaire et patristique qui le précède. A-t-il opéré un travail de vérification dans ce choix, à savoir, a-t-il contrôlé l'authenticité des attributions, la fiabilité des manuscrits, la pertinence théologique des citations? Dans l'état actuel de nos connaissances il serait prématuré de répondre à ces questions. Il est sûr cependant qu'il a disposé d'une documentation exceptionnelle pour son temps. Les florilèges joints aux traités pour la défense des icônes semblent montrer aussi que les autorités patristiques amenées ont été choisies et retenues avec une grande compétence théologique.

La rigueur théologique n'exclut pas pourtant la largeur de l'horizon intellectuel (nous l'avons constaté à propos de la philosophie grecque) et religieux. Un extrait de l'introduction des «*Hiera*» en fait preuve. «De même que le vin coupé d'eau est doux et procure un goût délicieux, de même la structure de l'ensemble de cet écrit, un mélange d'extraits de l'Écriture Sainte et des hommes saints et théophores, contient pour ceux qui veulent le lire un grand intérêt spirituel (ψυχαγωγία) et pour ceux qui s'y appliquent une mémorisation aisée; et il édifiera tous ceux qui le fréquenteront... Il faut savoir encore que nous avons recueilli des extraits de Philon et de Josèphe, pour l'honneur de la vérité que nous tenons, bien que les impies en médisent...»[36]. On

35. Voir F. WINKELMANN, *Der monoenergetisch-monothelistische Streit*, Frankfurt, 2000. Cette étude utile ne s'attarde guère à notre auteur.

36. PG 95, 1044 A-B. Cf. P. ODORICO, «La cultura della Συλλογή», dans *Byzantinische Zeitschrift*, 83 (1990), pp. 1-21.

notera de nouveau la visée pastorale de cette véritable encyclopédie, qui ne veut rien perdre d'utile pour le transmettre aux générations futures. On notera aussi la défense, plutôt acerbe, de saint Jean contre les attaques au sein de son propre milieu ecclésial.

3. Autant saint Jean Damascène se montre inflexible face aux hérésies christologiques, autant il peut faire preuve d'irénisme au sujet de questions qu'il considère relever de la discipline liturgique ou ecclésiastique.

Il nous reste de sa plume une lettre consacrée à la question de la durée du jeûne avant la fête de Pâques[37]. Elle fut écrite entre 735 et 745 et répond à des calomnies et accusations lancées contre lui au sein de l'Église de Jérusalem[38]. «Nous le voyons, au milieu du VIIIe siècle, Jean Damascène prend clairement parti pour les huit semaines de jeûne, réparties en trois périodes [...], au centre desquelles se trouve la Quarantaine au sens strict, qui commence le lundi pur et s'achève le vendredi précédant le Samedi de Lazare»[39]. Ce qui, en fait, posait problème ce n'était pas seulement les dissensions au sein de l'Église, mais que les deux partis se réclamaient de traditions patristiques discordantes.

La paix, assure saint Jean, est le bien suprême. «Votre très honorable vertu a écrit que certaines personnes ont proclamé publiquement que nous soutenions que les semaines de jeûne [du Grand Carême] étaient au nombre de huit. Et elle nous a enjoint d'écrire pour dire si telle était notre opinion. À cela,

37. *Epistula ad Cometam*, PG 95, 64-72.

38. Nous dépendons dans ce paragraphe de deux études de V. CONTICELLO, «Un florilège sur le Grand Carême attribué à Jean Damascène. Authenticité, sources, nouveaux fragments de Sévère d'Antioche», dans *Philomathestatos, Mélanges J. Noret*, Louvain, 2004, pp. 77-104. Cet article démontre que la lettre à Cometas est une réponse au florilège envoyé à Jean de Damas, et que le florilège provient de ses adversaires (PG 95, 72-77). «La Quarantaine hiérosolymitaine dans le De Sacris ieiuniis de Jean Damascène», dans Θυσία αἰνέσεως. *Mélanges liturgiques*... G. Wagner, Paris, 2005, pp. 77-94. On trouve une traduction française de la lettre aux pages 89-94.

39. EAD., «La Quarantaine...», p. 86.

nous répondrons qu'il n'y a rien de plus haut que la paix de l'Église. C'est pour elle qu'il y eut la Loi et les prophètes. C'est pour elle que Dieu devint homme, mystère réellement grand et insondable. C'est elle que le Christ vint annoncer. C'est elle que le Christ lui-même offrit à ses disciples avant la Passion et après la Résurrection qui suivit la Passion. C'est elle qu'il laissa en héritage aux apôtres et, par leur intermédiaire, à l'Église, lorsqu'il monta aux cieux avec sa chair, ces cieux dont il était descendu sans sa chair. Or, la paix, c'est l'accord (συμφωνία) dans le bien. Car l'accord dans le mal doit être appelé sédition plutôt que pacification. Par conséquent, mon but, à moi le très humble, est de donner avant tout la victoire à la paix et de dire, dans la mesure de mes forces, à ceux qui me le demandent, ce qui conduit à elle»[40].

Qu'en est-il alors des témoignages non-concordants à ce sujet de saint Basile le Grand et de saint Grégoire de Nazianze? Le Damascène répond qu'«il est nécessaire de concilier ces deux opinions. En effet, les doctrines de ces hommes divins ne doivent pas être prises en flagrant délit de contradiction. Car voilà, ce qui provoque la révolte, c'est l'incapacité à discerner la force des énoncés»[41]. Qu'entend-il par «la force des énoncés»? Il nous semble que saint Jean de Damas met ici en œuvre un principe herméneutique qui avait guidé saint Athanase d'Alexandrie et les Pères Cappadociens dans l'exégèse de certains passages controversés de l'Écriture. Il convient de les rapprocher des passages scripturaires parallèles ou proches, afin de les resituer dans le «*skopos*» (visée) de l'histoire sainte voulu par Dieu pour notre salut. Le début de notre lettre s'ouvre par un éloge de l'usage prudentiel de la raison[42], et la fin indique qu'il faut résoudre le conflit par la persuasion et non par la violence ou la contrainte[43]. Autant d'indices que notre théologien prône en la matière une démarche de conciliation s'appuyant sur la

40. Traduction V. CONTICELLO, p. 91.
41. Traduction V. CONTICELLO, p. 92.
42. Traduction V. CONTICELLO, p. 89.
43. Traduction V. CONTICELLO, p. 94.

tradition, écrite et non-écrite, usant d'une prudence raisonnable, mais par-dessus tout promotrice de la charité ecclésiale.

4. Saint Jean de Damas n'a pas une approche étriquée de la tradition. Un long passage tiré de l'homélie pour la fête de Noël en constitue un exemple surprenant, et à la limite déroutant[44]. Comme dans d'autres œuvres il y reprend presque littéralement, des extraits, de ses propres œuvres ou de celles d'auteurs du passé. Ici il s'agit de la reprise d'un écrit de la fin du VIe siècle, intitulé «*De gestis in Perside*»[45], appelé aussi «*Dialogue religieux à la cour des Sassanides*». En résumé, notre prédicateur y reproduit et adapte deux prophéties non scripturaires, païennes, de l'Incarnation. La première provient de l'Antiquité grecque, la seconde de l'Antiquité perse, la première suscitant d'ailleurs la seconde. Ainsi les mages viennent adorer le Christ Jésus à Bethléem à la suite de ces prophéties. Cette visite se conclut par une anamnèse de l'aspect du Messie perçu par chacun des trois pèlerins perses. «Ils se racontèrent les uns aux autres la rencontre avec l'enfant et comment il leur était apparu. Le premier dit: "Je l'ai vu comme un petit enfant"; le second: "Je l'ai vu comme un homme jeune de trente ans"; le troisième: "Je l'ai vu comme un vieillard blanchi". Alors qu'ils s'émerveillaient de l'aspect du nouveau-né, survint le soir...»[46].

On a parfois douté de l'authenticité de cette homélie ou avancé l'hypothèse d'une interpolation. On pourrait néanmoins supposer avec autant de raison que saint Jean de Damas, vivant dans un environnement multireligieux, avait un intérêt particulier à mettre en valeur la «praeparatio evangelica» au

44. Texte de l'homélie dans *Die Schriften*... V, pp. 324-347. Le père Boniface Kotter présente un utile résumé de l'homélie: *ibid.*, pp. 310-313.

45. Édition par E. BRATKE, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden*, Leipzig, 1899 (CPG 6968).

46. *Die Schriften*... V, p. 342. Voir l'article de G. KREAHLING MCKAY, «Christ's Polymorphism in Jerusalem Taphou 14: An Examination of Text and Image», dans *Apocrypha* 14 (2003), pp. 177-191.

sein des grandes civilisations antiques. Dans cette optique il ne serait pas déplacé de reposer la question de l'authenticité, ou du moins de l'inspiration, damascénienne du «*Roman de Barlaam et Joasaph*».

Les pleurs de Rachel pour le massacre des Innocents (Matth. 2, 16-18) amènent un peu plus loin un rapprochement avec le crime de Guivéa et la guerre punitive contre la tribu de Benjamin (Juges 19-20). Cet épisode scabreux est raconté longuement[47]. Ce rapprochement a-t-il déjà était fait auparavant?

Quoiqu'il en soit on imagine mal que l'homélie ait pu être prononcée telle quelle. Mais pourquoi ne pas supposer que nous sommes en présence de matériaux préparés par le Damascène pour une ou plusieurs homélies sur la fête de Noël? Un éditeur palestinien, ou byzantin, aurait alors mis bout à bout, dans l'ordre du récit évangélique, le dossier préparé pour l'édition. Si cette hypothèse a quelque valeur, l'homélie pour Noël nous laisserait entrevoir quelque chose de la manière dont notre prédicateur travaillait à partir de la tradition.

III. La théologie comme relecture de la tradition

Cette troisième partie sera aussi notre conclusion. Elle ne peut être que provisoire, puisque nous n'avons fait qu'effleurer, faute d'études de détail préliminaires, la plupart des aspects de la démarche théologique de saint Jean de Damas. Nous connaissons mal le milieu intellectuel et théologique dans lequel il a vécu[48]. Nous sommes peu au clair sur la manière dont il a recouru aux sources philosophiques et patristiques, même si tout laisse entrevoir qu'au-delà des florilèges saint Jean avait accès à une documentation très étendue et l'avait personnellement étudiée. La manière dont son exégèse scripturaire relaie celle de ses prédécesseurs n'a pratiquement pas été étudiée. Il conviendrait d'examiner de

47. *Ibid.*, pp. 343-347.
48. Cf. C. Cavallo, *a.c.*, *supra*, note 3.

plus près le rapport entre la connaissance de Dieu et la «théologie naturelle», puisqu'il est probable qu'elle explique aussi l'ouverture dont notre théologien fait preuve à l'égard des philosophies païennes.

1. La tradition (παράδοσις) est transmission de la vie divine, au sein de l'Église, du témoignage que rendent à la vérité les Saintes Écritures, les écrits des Pères orthodoxes, les traditions rituelles (liturgiques) écrites ou non-écrites. Jésus-Christ, confessé comme vrai Dieu et vrai homme conformément au dogme du concile de Chalcédoine, est le centre vivant de la tradition, qui s'appuie sur le témoignage apostolique. Ce témoignage pourtant n'est pas simplement une donnée brute. Il doit être relu (reçu) tout au long du temps de l'Église. La réception de la tradition vivante requiert du théologien docilité et réflexion: docilité de l'écoute en conformant sa vie à la Parole inlassablement scrutée dans les Écritures et les Pères, réflexion par le recours aux instruments critiques à sa disposition.

La théologie ne consiste donc pas à répéter ce que disent les Écritures, les conciles, les Pères.... Le théologien est appelé à approfondir inlassablement sa connaissance de la tradition. Confronté aux défis doctrinaux nouveaux (par exemple la vénération des icônes) il doit discerner ce qui fait partie intégrante de la tradition et ce qui n'en fait pas partie. Pour répondre aux nouvelles questions, il doit en outre prolonger sa réflexion à partir des principes théologiques inhérents à la tradition elle-même. En d'autres mots, le théologien est invité à se replonger constamment dans la mémoire vive de l'Église et à l'actualiser en éprouvant tout et en retenant ce qui est bon.

Si on peut hasarder une comparaison... L'édifice théologique de notre auteur ressemble à certaines églises de l'Antiquité chrétienne. Le plan d'ensemble répond à celui de toute église: espace intérieur, autel, *bèma* (lieu de la Parole), orientation, chœur, nef, atrium... Mais que de colonnes, de chapiteaux, d'architraves, de pierres, de remblais récupérés dans des édifices païens et chrétiens antérieurs!

2. Jean Damascène, théologien formé à l'école de la tradition, n'est cependant pas un traditionaliste. Rigoureux dans sa fidélité au dogme trinitaire et christologique, il puise à pleines mains dans les traditions philosophiques, juives (Philon d'Alexandrie et Flavius Josèphe), légendaires ou apocryphes. Nous l'avons constaté dans son homélie pour Noël.

3. Notre saint est conscient d'éventuelles dissonances entre Pères orthodoxes du passé. Vers la fin de son éloge de saint Jean Chrysostome, il aborde l'issue pénible du conflit entre l'évêque de Constantinople et le pape Théophile d'Alexandrie au Synode du Chêne (403). Il est parfaitement conscient de l'injustice de la condamnation. Il s'abstient de juger. «Qu'un religieux silence triomphe. Car il n'est pas bon de comparer les Pères, de sorte que nous ne nous instituions pas, de nous-mêmes, leurs juges»[49].

Nous avons vu plus haut comment il réconcilie les témoignages divergents de Basile de Césarée et de Grégoire de Nazianze au sujet de la durée du Carême. Lorsque l'orthodoxie de la foi n'est pas en jeu, la paix de l'Église demeure le but dernier de sa prise de position.

4. Le rapport du théologien à la tradition dépasse celle de la transmission d'un contenu. Il s'agit d'un rapport qu'on pourrait qualifier de filiation ou de mystagogie. Les Pères dans la foi sont approchés dans une relation éminemment personnelle. «Celui qui veut parler des choses de l'Esprit sans l'Esprit choisit de regarder sans lumière et d'avoir l'obscurité comme guide de sa vision. C'est pourquoi je reviens vers celui-là même qui est célébré aujourd'hui pour allumer à lui comme à un flambeau divin la lampe de la connaissance»[50].

49. *Die Schriften...* V, p. 368.

50. «Homélie sur saint Jean Chrysostome» 4, dans *Die Schriften...* V, p. 361. On pourrait à juste titre faire valoir que saint Jean Damascène s'insère dans une tradition qu'on a qualifiée plus tard de «théologie monastique» (cf. B. STUDER, *Storia della Teologia* I, pp. 613-622). Il ne possède certainement pas la puissance intégratrice et créatrice de saint Maxime le Confesseur.

Oui, comme ses Pères, saint Jean de Damas, est devenu le serviteur de Jésus-Christ, transmettant la lumière de la connaissance de la foi, tel un bon «serviteur de l'Église de Dieu»[51].

Michel VAN PARYS

Summary of VAN PARYS, "Theology as a Re-reading of Tradition: Saint John Damascene". *The scholarly and literary work of Saint John Damascene borrows heavily from earlier writers. He lays no claim to personal inventiveness, but readily borrows from earlier Christian writers. God is unknowable, but he is revealed by the Son and the Holy Spirit. A certain natural knowledge of God can nevertheless be had from creation itself. For John Damascene tradition is the reception of the Apostolic Faith, as witnessed by the councils and Fathers, and as attested to by God's revelation in creation. Entering into tradition requires moral purity as well as personal initiation into the continuity of the Christian community. The Holy Spirit is the principal agent of tradition, in the transmission of a certain understanding of God's might and wisdom. John Damascene recognizes the validity of certain unwritten traditions, which deal primarily with the sacramental and prayer life of Christians. John had a vast knowledge of the writings of the Fathers, and probably composed his anthologies from pre-existing collections as well as from his own knowledge of the writings of earlier Christian authors. For him, theology is founded on Scripture, developed through tradition and enriched by external knowledge. It interprets tradition by applying criteria for distinguishing truth from falsehoods, which may have been passed down together with it. While John is inflexibly hostile toward Christological heresies, he is irenic and open to variety as far as Church discipline and worship are concerned, and he is serene when confronted with apparent contradictions in the writings of the Fathers. For John Damascene, theology is a re-reading of tradition in that the theologian must constantly seek, through a personal commitment in faith, to deepen and enlarge his grasp of God's truth.*

51. C'est ainsi qu'il se présente dans l'introduction au 2[e] traité contre les iconoclastes (*Die Schriften...* III, 68).

La Philocalie et les Lumières*

1. Le débat sur l'héritage spirituel de l'Europe

Dans le contexte du débat sur la nouvelle Constitution de l'Union Européenne, un représentant autorisé du patriarcat de Moscou a critiqué le présupposé que les «droits de l'homme», fondement de la *Charte des droits fondamentaux de l'Union*[1], puissent avoir une valeur universelle et suffire en tant que tels à garantir le respect de la diversité des cultures et des traditions, religieuses surtout, qui caractérise le continent européen[2].

L'objection n'est pas tant une critique détaillée du contenu de ces droits qu'une remarque de méthodologie au sujet de la généalogie culturelle de ces droits. L'antécédent de la *Charte* européenne, relayant la *Déclaration universelle des droits de l'homme* (10 décembre 1948), est la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, expression

* Cet article a d'abord été présenté comme conférence au Colloque du «Groupe de Chevetogne», «Oratoires monastiques, laboratoires de cultures européennes» (Liège, 7-10 octobre 2003) et amplifié ensuite. Traduit de l'italien.

1. «Consciente de son patrimoine spirituel et moral, l'Union se fonde sur les valeurs indivisibles et universelles de dignité humaine, de liberté, d'égalité et de solidarité; elle repose sur le principe de la démocratie et le principe de l'État de droit. Elle place la personne au cœur de son action en instituant la citoyenneté de l'Union et en créant un espace de liberté, de sécurité et de justice» (*Charte des droits fondamentaux, Préambule*).

2. Le président du Département pour les relations extérieures du patriarcat de Moscou, le métropolite Cyrille (Gundjaev) de Smolensk, a adressé une *Lettre* ouverte à Valéry Giscard d'Estaing, président du présidium de la Convention européenne, en février 2003. Il y fait remarquer entre autres: «Malheureusement nous constatons des efforts persistants pour mettre en place dans l'Union Européenne des critères de base qui ne sont pas conformes aux choix religieux et philosophiques de l'une ou l'autre nation» (www.mospat.ru).

claire de la philosophie des Lumières dans lesquelles on voit la matrice première de l'athéisme contemporain. L'impossibilité de trouver un accord sur le *Préambule* de la Constitution européenne, en raison du renvoi conjoint aux Lumières et aux racines chrétiennes, montre combien les deux traditions sont encore ressenties comme antithétiques et irréductibles.

Le magistère de l'Église catholique, il est vrai, ne s'est réconcilié qu'en des temps pas si lointains avec les droits de l'homme, et en particulier avec le principe de la liberté religieuse[3]; les Églises orthodoxes quant à elles semblent les accueillir avec une certaine réserve. On attire l'attention sur le fait que l'élaboration et la reconnaissance des droits de l'homme se cantonnent au sein d'une seule tradition, occidentale, alors que la contribution de la tradition chrétienne d'Orient, et en particulier celle de la chrétienté orthodoxe de l'Europe de l'Est, serait nulle et pas prise en considération. La prétendue universalité des droits de l'homme ne serait en fin de compte qu'une nouvelle forme de l'eurocentrisme occidental, qui exclut d'autres instances spirituelles et culturelles présentes et actives sur le continent européen[4].

3. Avec le Décret *Dignitatis humanae* (7 décembre 1965) du concile Vatican II, précédé en partie par *Pacem in terris* (1963) de Jean XXIII. Cf. J. F. COLLANGE, *Théologie des droits de l'homme*, Paris, 1989; Walter KASPER, «The Theological Foundation of Human Rights», dans *The Jurist*, 50 (1990), pp. 148-166; J. WITTE jr., J. D. VAN DER VYVER (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspectives. Religious Perspectives*, La Haye — Boston — Londres, 1996; Silvia SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologne, 2003.

4. Cf. CYRILLE DE SMOLENSK, «The Future of Europe and the Eastern Christian Tradition», dans *Sourozh*, 91 (février 2003), pp. 20-26 (= *SOP* 283, pp. 23-26). Ces thèses s'appuient sur le document conciliaire «*Les fondements de la conception sociale de l'Église orthodoxe russe*» (2000). Elles ont trouvé une expression concrète dans la «*Déclaration sur les droits et la dignité de l'homme*», adoptée par le «X[e] Conseil mondial du peuple russe» (Moscou, 4-6 avril 2006: http://www.mospat.ru/). La *Déclaration* de Moscou se présente comme une version spécifique de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, et tient compte de la «civilisation russe particulière» et d'une base éthique dépendant directe-

Est-ce que l'objection est pertinente? On peut se demander si la tradition orthodoxe elle-même s'est interrogée à l'époque moderne sur la validité universelle de sa vision de l'homme. Reconsidérer la rencontre entre la tradition monastique orientale et la modernité à l'époque du «mouvement philocalique» suggère cependant un éventail possible et fécond d'interactions entre la conscience moderne et la spiritualité orthodoxe. Il pourrait en résulter que les Lumières, comme phénomène historique déterminé du XVIIIe siècle et comme phénomène récurrent dans l'histoire de la pensée, ne sont pas tellement étrangères au christianisme orthodoxe et que celui-ci a élaboré des réponses complexes, qui ne se réduisent pas à la défense de l'identité nationale et religieuse.

L'intervention des autorités religieuses (hiérarchique, théologique, charismatique) dans le débat sur les racines chrétiennes de l'identité européenne semble souvent s'étioler au niveau des oppositions politiques. Dans le monde postcommuniste, en Occident comme en Orient, il devient de plus en plus fréquent que la religion fournit un supplément de liant idéologique pour la formation d'«identités collectives», qui sans cela seraient dépourvues de consistance[5]. Le monachisme ne pourrait que difficilement aider la politique dans *cette* direction. Sa contribution à un «humanisme chrétien

ment des valeurs religieuses. Le métropolite Cyrille en a commenté la signification au symposium organisé à Vienne par *Pro Oriente* «Giving a Soul to Europe. The Mission and Responsibility of the Churches», Vienne 3-5 mai 2006: ID., «Human Rights and Moral Responsibility», dans *Bulletin of the Representation of the Russian Orthodox Church to the European Institutions*, 11 mai 2006, n° 96 (http://orthodoxeurope.org/). Voir aussi Metropolite CYRILLE, *L'Évangile et la liberté. Les valeurs de la Tradition dans la société laïque*, Cerf, Paris 2006.

5. «En Europe, l'offre religieuse du sens tourne autour de la "tradition judéo-chrétienne", conçue comme origine des droits de l'homme et promue, à ce titre, en fondement de l'unité européenne. En Russie, la tradition orthodoxe réinvente "l'homme russe" et exige le droit d'intervenir dans la politique visant à le "former"»: Wojtek KALINOWSKI, Agnieszka MONJAK-AZZOPARDI, «Réemploi du religieux dans la géopolitique. Le cas des identités collectives russe et européenne», dans *Études*, n° 3982 (février 2003), pp. 163-173, surtout p. 167.

contemporain» ne peut être qu'un élargissement de son ministère d'écoute des attentes et des demandes de l'homme à la lumière de l'Évangile, ministère qui est sa caractéristique depuis toujours. Il s'agit moins de revendiquer une reconnaissance que de rendre un témoignage de vie, en laissant tout désir de domination et en se mettant à l'écoute les uns des autres, conformément à ce que Paul Ricœur définit comme étant «le modèle de traduction qui est le véritable paradigme du dialogue. L'instrument du dialogue est précisément la traduction... Le caractère admirable de la traduction, c'est que nous pouvons habiter la langue, la culture, la conviction de l'autre à partir même de ressources inexplorées de notre propre langue, de notre propre culture... Il y a la possibilité d'habiter chez l'autre et de conduire l'autre chez soi. Et c'est cette hospitalité langagière qui me semble être le secret spirituel du dialogue»[6]. Ce modèle complexe de rencontre et d'interaction culturelle est justement celui qu'a mis en œuvre le renouveau philocalique. On peut le comprendre comme une expérience authentique de traduction de l'héritage patristique dans les langues modernes: slavon, roumain, serbe, bulgare, russe, grec moderne. Le mouvement même des Lumières a été un exercice de traduction pas seulement linguistique, mais culturel et spirituel, qui a traversé le continent européen d'un bout à l'autre. Les appellations mêmes de *Lumières, Illuminismo, Ilustración, Enlightenment, Aufklärung, Διαφωτισμός*, ne se recouvrent pas, mais expriment des mouvements culturels, des réalités politiques, spatiales et temporelles divers.

Après avoir défini, en tenant compte de la situation historique spécifique de l'Europe orientale, les notions de «Lumières» et de «Philocalie», nous proposerons une comparaison, relevant quelques notions-clefs telles la modernité, la liberté, la tolérance et la fraternité, entre la conception philocalique de la vie spirituelle et la modalité spécifique d'interprétation de la modernité que sont les Lumières.

6. Conférence de presse lors de la réception du prix international Paul VI, le 22 février 2003.

2. QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES?

La crise de l'idéal des Lumières au XXe siècle, lorsqu'on découvrit la complicité entre les totalitarismes et la modernité, a rendu problématique la notion même de Lumières. «Le pays entièrement "éclairé" brille sous le signe du malheur triomphal». Voilà les notes d'ouverture de «*La dialectique des Lumières*» de Horkheimer et Adorno. «Les Lumières, au sens le plus large de la pensée en continuel progrès, ont depuis toujours poursuivi l'objectif d'enlever la peur aux hommes autonomes». Mais le paradoxe, dans la phase de la modernité avancée, consiste dans le fait que l'émancipation de l'homme de la soumission à la nature se paie par la soumission à un système universel de domination dont l'individu n'est qu'une fonction[7].

Les Lumières voulaient libérer la raison humaine des aberrations consécutives à sa passivité, la superstition. La théorie critique a pour but de purifier les Lumières elles-mêmes et «d'en élaborer un concept positif... qui le libère des filets de la domination aveugle»[8]. Et pourtant la conscience de la nécessité de purifier la raison éclairée de sa volonté de domination est récente.

La «*Dialectique des Lumières*» a été d'abord publiée en 1944. Dix ans auparavant seulement (mais que signifie dix ans *avant* Auschwitz?), Ernst Cassirer affirmait que «l'idée fondamentale et commune à tous les courants des Lumières» (des sciences naturelles à la morale, de la philosophie de la religion à l'histoire, du droit à la politique) se trouve dans «la conviction que l'intelligence humaine est capable, sans recourir à la moindre aide surnaturelle, de comprendre le système du monde, et que cette nouvelle compréhension aurait conduit à une nouvelle manière de le dominer»[9].

7. Theodor W. ADORNO, Max HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente*, New York, 1944 et Francfort-sur-le-Main, 1969.

8. ADORNO, HORKHEIMER, *ibid.*

9. Ernst CASSIRER, «Enlightenment», dans *Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, 1931, pp. 547-552.

La notion de domination sur le monde découlait tout naturellement pour Cassirer de la célèbre réponse de Kant à la demande «qu'est-ce que les Lumières?». «Les Lumières sont la sortie de l'homme de l'immaturité qu'il doit à lui-même. L'immaturité (*Unmündigkeit*) est l'incapacité de se servir de la raison sans la conduite d'autrui»[10].

Il s'ensuit que «la raison n'est pas tant un *avoir* qu'une modalité d'*acquisition*; on ne doit pas la concevoir comme *un ensemble fixe* de connaissances, de principes, de vérités, mais comme une *faculté*, une force qu'on ne peut vraiment comprendre que dans son exercice et dans son développement»[11]. La signification derrière les Lumières se trouve précisément dans la libération de toutes les potentialités dans l'emploi *autonome* de la raison.

En passant directement de l'exercice de la raison à la domination du monde, les Lumières occultent néanmoins la question majeure des deux siècles précédents: celle du péché et de la justification. L'homme redevient naturellement bon.

«*All is right*», s'écrie Pope lorsqu'il transpose en vers le credo du nouvel âge, qui avait trouvé dans les «*Essais de théodicée*» de Leibniz son expression métaphysique. Voltaire se moquera de l'optimisme de Leibniz: «si tout n'est pas bien, tout est passable». Mais le paradoxe des *Pensées* de Pascal, aux yeux de qui les contradictions de la nature humaine ne se résolvent que dans l'ouverture à la transcendance («l'homme passe infiniment l'homme»), continue de tourmenter, tel un double-fond inavoué, la boîte magique de la raison éclairée.

La question du mal cependant, en tant qu'inhérent à la raison, trouve une place au moment de la maturité de la réflexion des Lumières sur ses propres limites, chez Rousseau et dans la pensée critique de Kant. Ce dernier, ayant assimilé en profondeur et interprété critiquement la leçon de Rousseau sur la

10. Immanuel KANT, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» [décembre 1784], dans *Kants gesammelte Schriften*, VIII, Berlin — Leipzig, 1923, pp. 33-42, surtout p. 35.

11. Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1932.

dégénérescence de l'*homme naturel* en *homme artificiel*[12], situe le mal radical dans «le fondement subjectif de l'usage de la liberté», qui reste ultimement insondable (*unerforschlich*)[13]. Tout en sécularisant la notion de «péché originel», Kant revendique pour l'éthique un domaine traditionnellement réservé aux controverses confessionnelles. Mais il introduit en même temps un correctif de l'optimisme rationaliste sur l'homme (Leibniz, Wolff), et préserve ainsi le mystère de la liberté humaine du réductionnisme mécaniciste (Hobbes, Helvetius, d'Holbach). La conscience morale se découvre libre, mais lourde d'une responsabilité indéterminée. La fragilité de la volonté humaine est analogue à celle de l'ensemble du propos critique, qui avait tracé des limites précises aux prétentions de connaissance de la raison pure. Une nouvelle fois les Lumières valent ici comme «un principe négatif dans l'usage de la faculté de connaître». L'homme doit se réconcilier avec sa propre finitude, sans en faire un alibi pour renoncer à développer les possibilités de sa raison (à savoir se diriger vers sa véritable destination). Cela veut dire aussi se trouver *responsable* devant soi et devant les autres.

Sortir de l'état d'immaturité signifie moins la révolte contre les «tuteurs» externes (l'officiel, le percepteur, le prêtre), que la pleine assomption par la raison de ses limites et de sa force. C'est ici que se trouve aussi le principe de responsabilité. La définition des Lumières par Kant que nous avons rappelée plus haut, poursuit: «*La responsabilité* de cette immaturité repose chez l'homme, parce que la cause n'en est pas un manque de l'intelligence, mais un manque de détermination et de courage de s'en servir sans la conduite d'autrui. *Sapere aude*! Aie le courage de te servir de ta propre intelligence! Voilà la devise des Lumières»[14].

12. Cf. Ernst CASSIRER, *Rousseau, Kant, Goethe*, Hambourg, 1991.

13. Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg, 1794.

14. KANT, «Beantwortung», p. 35. «Penser personnellement signifie chercher en soi (c'est-à-dire dans sa propre raison) le critère dernier de la vérité; et la devise de penser en tout temps personnellement est le propre des Lumières» (*Was heißt sich im Denken orientieren*, p. 146, en note; 1786).

L'homme est seul dans sa finitude. À la fine pointe de son autonomie il découvre tout le poids de sa responsabilité en tant qu'être libre doué de raison.

L'effort de compréhension de la raison humaine que les Lumières promeuvent ouvre sur ce point un espace anthropologique fondamental. La philosophie critique, au-delà de la réduction de l'acte de foi à un acte moral, rencontre la réflexion de l'*Aufklärung* chrétienne: à la frontière ténue entre le déisme, le matérialisme et les libres penseurs, une génération de penseurs chrétiens se voue à la «rationalité» du christianisme, fondée sur le *rationabile obsequium* de Rm 12, 2, et prône une réforme de la vie chrétienne grâce à une revalorisation de l'intériorité (le cœur), au renouveau des structures de l'Église, à la catéchèse et à l'éducation du peuple[15].

3. Les Lumières en Europe orientale

L'aboutissement de la pensée kantienne tombe lors de la dernière phase des Lumières en Europe, lorsque la période

15. L'historiographie récente réévalue les Lumières: cf. Bernard Plongeron, «Combats spirituels et réponses pastorales à l'incrédulité du siècle», dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. X., *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Desclée, Paris, 1997, pp. 247-298. Au réformisme ecclésiastique de Ludovico Antonio Muratori (1672-1750) à Febronius (Johann Nikolaus von Hontheim, 1701-1790), se joint une nouvelle conscience de l'expérience de la foi; pour le théologien catholique Lorenz von Westenrieder (1748-1829), «*Aufklären*, cela veut dire écarter les nombreux bandeaux et taies qui recouvrent nos yeux, faire entrer la lumière dans l'entendement et le cœur pour qu'elle illumine le premier et réchauffe le second» (*ibid.*, p. 264); dans les milieux protestants rappelons le piétisme qui pénètre jusqu'en Russie, et le méthodisme de John Wesley (1703-1792): «J'ai parfois presque incliné à croire que la sagesse de Dieu, dans les tout derniers temps, a permis que les preuves extérieures du christianisme fussent plus ou moins entravées et empêchées, à cette fin même que les hommes ... fussent contraints de regarder aussi en eux-mêmes et d'être attentifs à la lumière qui rayonne dans leurs cœurs» (Wesley, *A Plain Account of Genuine Christianity*, 3,4-5, dans Jaroslav Pelikan, *La tradition chrétienne*, t. V. *Doctrine chrétienne et culture moderne depuis 1700*, Paris, 1994, p. 117).

réformatrice cède le pas à la crise révolutionnaire. En Europe orientale la pénétration des idées des Lumières, d'après ce que l'historiographie a appelé *West-östliches Kulturgefälle*[16] (le dégradé culturel Occident-Orient), se situe presque un demi-siècle plus tard. La période de pleine maturité des Lumières coïncide en Orient avec les guerres russo-turques (1768-1774, 1787-1792, 1806-1812), la révolution française (1789-1792) et les guerres napoléoniennes (1796-1814). L'âge des Lumières se superpose à celui des nationalismes: l'exaltation du progrès scientifique se fait engagement pour la promotion des cultures nationales asservies au joug ottoman, et l'idéal de liberté se fait aspiration à la libération des peuples asservis. Dans le même temps, les signes toujours plus patents de l'inexorable déclin de l'Empire ottoman induisent à remettre en discussion le rôle du Patriarcat œcuménique comme seul garant, moralement et juridiquement incontesté, de l'unité culturelle et religieuse des peuples chrétiens (*rum millet*) soumis à la Sublime Porte[17].

16. Cf. A. GERSCHENKRON, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Cambridge, Mass., 1962; J. SZÚCS, *Les trois Europe*, Paris 1985; Martin MALIA, *Russia under Western Eyes*, Cambridge, Mass., 1999, pp. 12-13.

17. *Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du Sud-Est européen, Actes du Colloque de Paris, 11-12 avril 1968*, Bucarest 1970; *Les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, 3 vols., Budapest, 1971-1977; E. TURCZYNSKI, «The Role of the Orthodox Church in adapting and trasforming the Western Enlightenment in Southeastern Europe», dans *East Europe Quarterly*, 9 (1975), pp. 418-439; Gerhard PODSKALSKY, *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453-1821). Die Orthodoxie im Spannung der nachreformatorischen Konfessionen des Westens*, Munich 1988; Giuseppe CROCE, «Les Églises orientales», dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. IX. *L'Âge de Raison* (1620/30-1750), éd. Marc VENARD, Paris, 1997, pp. 539-612 (bibl. pp. 610-612); Astérios ARGYRIOU, «Au "siècle des Lumières grecques": renouveau intellectuel et conscience orthodoxe dans les Balkans», dans *Histoire du christianisme*, t. X, pp. 132-150; Matei CAZACU, «Modelli occidentali e modernizzazione del mondo ortodosso nell'epoca illuminista», dans *L'Ortodossia nella nuova Europa*, éd. A. Pacini, Turin, 2003, pp. 120-136.

Le passage des Lumières aux réveils nationaux n'est pourtant pas immédiat. En 1797 Athanase de Paros écrit: «Afin de garder intacte notre sainte foi orthodoxe et sauver le monde entier, Dieu dans sa providence a établi cet Empire ottoman puissant à la place de notre Empire romain, dont la foi orthodoxe avait de quelque façon commencé à se refroidir. Il l'a exalté au-dessus de tous les autres règnes pour montrer clairement que cela arrivait non par la puissance des hommes mais par la volonté de Dieu. Dieu a érigé au-dessus de nous cet Empire grandiose pour qu'il soit une barrière contre les Occidentaux et pour nous, Orientaux, un instrument du salut»[18]. Malgré le fait que l'ouvrage d'Athanase provoqua une dure réaction d'un patriote comme Adamantios Koraès et fut désavoué par le patriarche lui-même, qui cependant en avait autorisé l'impression, plus d'un orthodoxe partageait la conviction que la Porte poursuivait la mission de l'Empire d'Orient, en préservant l'intégrité de l'Orthodoxie contre la menace insidieuse de l'hérésie latine, rendue dramatiquement actuelle par la politique des «Unions» au XVIIIe siècle[19].

Byzance continuait à vivre dans le sous-sol d'Istanboul[20]. Avant que l'avènement des États nationaux dissolve l'idéal du «*commonwealth*» byzantin, l'utopie de l'Empire orthodoxe survivait dans l'éducation culturelle des élites grecques, roumaines, bulgares, serbes, albanaises, qui étudiaient à la Grande école patriarcale de la nation à Constantinople fondée en 1453, et ensuite dans les Académies orthodoxes de Kiev (1632)[21], de Bucarest (1689?) et de Iaşi (1707)[22]. Ces mêmes élites, dans la capitale et dans les

18. Διδασκαλία Πατρικὴ συντεθεῖσα παρὰ τοῦ Μακαριωτάτου Πατριάρχου τῆς ἁγίας πόλεως Ἱεροσαλὴμ κυρ Ἀνθίμου εἰς ὠφέλειαν τῶν ὀρθοδόξων χριστιανῶν, Constantinople, 1797, p. 11, cité dans PODSKALSKY, *Theologie*, p. 361.

19. Cf. CROCE, «Les Églises orientales», pp. 607-609; ARGYRIOU, «Au "siècle des Lumières grecques"», pp. 136-140.

20. Nicolae IORGA, *Byzance après Byzance*, Bucarest, 1971.

21. *The Kiev Mohyla Academy. Commemorating the 350th Anniversary of its Foundation (1632)*, Cambridge, Mass., 1984.

22. A. CAMARIANO-CIORAN, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy et leurs professeurs*, Thessalonique, 1974.

centres de la diaspora (Venise, Padoue, Halle, Leipzig, Oxford), entraient en contact avec les livres et les idées venus d'Occident[23].

La culture grecque dominait la scène, à la fois garante de la tradition et en même temps vecteur principal des nouveautés. Les Lumières néo-helléniques[24] se caractérisent par un effort pour concilier les anciens et les modernes, les sciences exactes et la foi chrétienne. L'encyclopédisme n'est pas une fin en soi, mais s'engage dans un effort pédagogique pour former une nouvelle conscience spirituelle et morale. De nouvelles écoles s'ouvrent: le monopole du système néo-aristotélicien de Corydalée[25] commence à donner des signes d'usure pour laisser place aux révisions philosophiques et scientifiques. Vincent Damodos (1700 ca.-1752) enseigne à l'école qu'il ouvre à Céphalonie la logique de Descartes, Malebranche et de Port-Royal. Il rassemble autour de lui des élèves, tels Antoine Moschopoulos (1728-1788) et peut-être Eugène Boulgaris (1716-1806), «peut-être le plus grand savant grec de l'époque turque» (Argyrios), «l'un des meilleurs représentants de la volonté d'épanouir le plus largement possible le champ des connaissances»[26]. En 1753 il est appelé à diriger l'*Athoniade*, l'académie que le patriarche Cyrille V vient de fonder sur le Mont Athos, et il y enseigne la métaphysique et les sciences naturelles, commente Wolff et Leibniz, traduit Locke, Gravesande et Genovesi.

23. PODSKALSKY, *Theologie*, pp. 46-67.

24. Cf. C. T. DIMARAS, *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, 1969; PODSKALSKY, *Theologie*, pp. 329-385; Paschali M. KITROMELIDE, Νεοελληνικος Διαφωτισμος. Οι πολιτικες και κοινωνικες ιδεες, Athènes 1999; Νεοελληνικος Διαφωτισμος (αποπειρα μιας νεας ερευνητικης συγκομιδης), Actes du colloque panhellénique de Kozanè (8-10 nov. 1996), Kozanè 1999.

25. Cf. C. TSOURKAS, *La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570-1646)*, Thessalonique, 1967.

26. Daniel STIERNON, «Eugène Boulgaris», dans *La Théologie byzantine et sa tradition*, t. II. *(XIIIe – XIXe s.)*, sous la direction de Carmelo Giuseppe CONTICELLO et Vassa CONTICELLO, Turnhout, 2002, pp. 721-837 (bibl. pp. 831-837, cit. p. 783).

L'hostilité du Patriarcat œcuménique et des moines à l'égard des nouveaux enseignements «scientifiques» a fait chasser Boulgaris en 1759 et conduit à la décadence de l'*Athoniade*. Mais une empreinte profonde a marqué une génération d'élèves: Cosmas l'Étolien (1714-1779), éducateur du peuple et néo-martyr; l'éclectique Christodoulos Pamplekès (1733-1793) qui marie le panthéisme de Spinoza et les idées de Voltaire et de Rousseau; Constantin Hagionaumites et Théophile Papaphilou (ca.1715 — après 1793) et Athanase de Paros (1721-1813). Boulgaris est parfaitement conscient de la dynamique irréversible des Lumières: «Après l'apparition de Gassendi, Descartes, Leibniz, Wolff et autres, la philosophie a pris un essor inconnu jusqu'à ce jour et marche de progrès en progrès, enrichissant l'humanité de multiples connaissances, découvertes et inventions insoupçonnées»[27].

La responsabilité de la raison signifie pour les intellectuels orthodoxes responsabilité face à l'oppression politique et au retard culturel du peuple. L'étude de l'histoire implique une valeur maïeutique explicite pour la construction de l'identité nationale foulée aux pieds. Dositej Obradović (1739-1811), en Serbie, expose un véritable programme de réforme sociale, dont l'assise se trouve dans l'instruction du peuple (*Lettre à Haralampije*, 1782); l'archimandrite du monastère des Saints Archanges de Kovilj (Banat), Jovan Rajić (1726-1801), écrit une volumineuse *Histoire des peuples slaves, à savoir bulgare, croate et serbe* (1794-1795). Dans les Principautés roumaines, la période des Phanariotes (1711-1821), malgré l'aggravation de la pression fiscale, est témoin de la mise en route de réformes économiques, administratives, culturelles et sociales[28]. En Tran-

27. «Logique», *editio princeps* à Leipzig en 1766, p. 24; voir STIERNON, «Boulgaris», pp. 759-760 et 785.

28. V. GEORGESCU, *Political Ideas and the Enlightenment in the Romanian Principalities 1750-1831*, New York, 1971; S. CONSTANTINIU, S. PAPACOSTEA, «Les réformes des premiers Phanariotes en Moldavie et en Valachie: essai d'interprétation», dans *Balkan Studies*, 13 (1972), pp. 89-117.

sylvanie, sous la domination des Habsbourg depuis 1699, le nouveau climat suscité par le joséphisme favorise la naissance d'une école de personnalités éclairées (surtout des clercs de l'Église grecque-catholique), conscientes «que pendant le temps d'une seule vie on doit élever un peuple en retard de plusieurs siècles à la hauteur du *siècle des Lumières*» (Lucian Blaga). On leur doit la rédaction d'un mémoire circonstancié adressé à l'empereur exposant leurs revendications, le *Supplex libellus Valachorum* (1791)[29].

En Bulgarie, ceux qui s'efforcent de «réveiller» le peuple «du long sommeil» de la servitude sont appelés *buditeli*. Le moine Paisij de Hilandar (1722-1798) par son *Histoire slavo-bulgare* offre un modèle à plusieurs générations d'intellectuels bulgares. Parmi eux on compte Spiridon de Rila, disciple de Paisij Velitchkovskij à Neamţ et auteur d'une *Brève histoire du peuple bulgare slave* (1792), et l'évêque Sofronij de Vratsa (Stojko Vladislavov, 1739-1814).

En Russie, Catherine II, protagoniste des Lumières aux yeux des contemporains, songe un moment à reconstruire l'Empire d'Orient[30]. La première guerre russo-turque suscite de nouvelles espérances, tout comme le soulèvement grec avorté rencontre la sympathie de toute l'Europe progressiste[31]. L'impératrice elle-même demande à Boulgaris, qu'elle fera élire évêque de Cherson en 1775, de traduire en

29. I. LUNGU, *Scoala ardeleana*, Bucarest, 1978; D. PRODAN, *Supplex Libellus Valachorum*, Bucarest 1984[3]: Samuil Micu (1745-1806), en plus de ses travaux de linguistique (*Elementa linguae dacoromanae sive valachicae*, Vienne, 1780; le *Lexicon de la Buda*, 1825), écrit une monumentale *Istoria, lucrurile şi întâmplările românilor*, 4 vols. (inédite); Gheorghe Şincai (1754-1816), compose une *Hronica românilor şi a mai multor neamuri*; Petru Maior (1760?-1821), dans le *Procanon* (1783), à la suite de Febronius, critique la prétention à une suprématie de juridiction du pape; il écrit une histoire générale des roumains (*Istoria pentru începutul românilor în Dacia*, 1812) et une histoire de l'Église (*Istoria beserecei românilor atât a cestor dincoace precum şi a celor dincolo de Dunăre*, 1813).

30. E. HOSCH, «Das sogenannte "griechische Projekt" Katharinas II.», dans *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 12 (1964), pp. 168-206.

31. Franco VENTURI, *Settecento riformatore III. La prima crisi dell'Antico Regime (1768-1776)*, Turin, 1979, pp. 22-73.

grec moderne son *Nakaz* (Instruction, 1767) puisé à pleines mains dans les œuvres de Montesquieu et de Beccaria. Le paradoxe cependant de l'État le plus arriéré de l'Europe, l'Empire russe, qui se présente lui-même comme le plus avancé dans la réalisation des idéaux des Lumières, ne doit pas tromper. La sécularisation des biens ecclésiastiques en 1764 complète, économiquement et politiquement, la subordination de l'Église orthodoxe au *Polizeistaat* voulu par Pierre le Grand[32]. À la propagande des Lumières des premières années du règne de Catherine II s'oppose la re-féodalisation des territoires ukrainiens conquis lors des campagnes militaires contre les Turcs. La Russie vit une modernisation sans modernité de contenu[33].

Le monachisme russe paie cette évolution au prix fort[34] et un grand nombre de moines émigrent vers les terres orthodoxes «sous le joug ottoman». Néanmoins les prélats «éclairés» les plus en vue de l'entourage de Catherine II, comme le métropolite Platon de Moscou (Levšin, 1737-1812)[35] et le

32. G. FLOROVSKY, *Пути русского богословия*, pp. 82-127, Paris, 1981²; J. CRACRAFT, *The Church Reform of Peter the Great*, Londres, 1971.

33. Cf. Eric DONNERT, *Politische Ideologie der russische Gesellschaft zu Beginn der Regierungszeit Katharinas II. Gesellschaftstheorien und Staatslehren in der Ära des aufgeklärten Absolutismus*, Berlin, 1976; appréciation différente par Isabel DE MADARIAGA, *Russia in the Age of Catherine the Great*, Londres, 1981.

34. Le nombre des monastères diminua en 1701 de 1.201 à 954, et en 1764 (après la sécularisation par Catherine) à 387. Cf. J. SMOLITSCH, *Geschichte der Russischen Kirche*. 1700-1917. T. I, Leyde, 1964, p. 713.

35. Cf. K. A. PAPMEHL, *Metropolitan Platon of Moscow (Peter Levšin, 1737-1812): The Enlightened Prelate, Scholar and Educator*, Oriental Research Partners, Newtonville, Mass., 1983. Le général Francisco de Miranda, qui rencontra Platon en 1787, rapporte ses idées progressistes, mais aussi son jugement sévère sur les mystifications de l'absolutisme «éclairé» de Catherine II: aucune tolérance authentique ne pouvait exister dans un État où il était permis de critiquer le dogme religieux mais pas la politique du gouvernement (*ibid.*, pp. 47 ss.). Le Catéchisme de Platon, *Православное учение или сокращенное христианское богословие, с прибавлением молитв и разсуждения о Мелхиседеке*, Moscou 1765, dans la traduction de Koraès (Leipzig, 1782), connut une très large diffusion dans le monde grec.

métropolite Gabriel de Saint-Pétersbourg (Petrov, 1730-1801)[36] collaborent à la réforme de l'école, de la formation théologique et de la vie monastique[37]. L'édition de la *Philocalie* slavonne se réalisa grâce au métropolite Gabriel.

L'esprit des Lumières n'est pas nécessairement en conflit avec la foi: la réflexion philosophique sur l'élaboration des dogmes à partir des Saintes Écritures prend de l'importance. Les protagonistes du renouveau sont intimement convaincus de la valeur chrétienne de leur effort pédagogique et scientifique. Eugène Boulgaris traduit ainsi des œuvres de Voltaire[38], en accueille les critiques contre Rome, mais polémique âprement lorsqu'elles se heurtent au dogme chrétien. Nicéphore Théotokès (1731-1800)[39], l'éditeur de la version grecque des *Discours ascétiques* d'Isaac le Syrien (Leipzig, 1770), compatriote et ami de Boulgaris, dont il partage l'idéal de joindre la philosophie classique, la théologie byzantine et les idées modernes, traduit l'apologie du catholique G.-J. Clémence[40] pour réfuter la critique de la Bible par Voltaire.

L'opposition intransigeante aux Lumières, qui d'après Adamantios Koraès ne comprend qu'une «très petite portion du clergé», trouve son représentant le plus autorisé dans la personne d'Athanase de Paros. Sa production littéraire s'étend de l'apologétique à la dogmatique, de la liturgie à l'homilétique et à l'hagiographie[41]. Son jugement sur l'Europe des Lumières est sans appel: «Les orthodoxes doivent

36. Cf. B. V. TITLINOV, *Гавриил Петров, Митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский* (1730-1801), Pétrograd 1916; GAVRIIL (PETROV), *Вопреки веку просвящения. Житие, творения, кончина*, Moscou 2000.

37. Robert L. NICHOLS, «Orthodoxy and Russia's Enlightenment, 1762-1825», dans R. L. NICHOLS, T. G. STAVROU (eds.), *Russian Orthodoxy under the Old Regime*, Minneapolis, 1978, pp. 65-89.

38. La liste complète chez Stiernon, «Boulgaris» pp. 774-778.

39. Cf. STIERNON, s.v. «Nicéphore Théotokès», *DS* 12, 208-214; PODSKALSKY, *Theologie*, pp. 366-371; V. MAKRIDES, «Nicéphore Théotokes», dans *La Théologie Byzantine* II, pp. 849-903 (bibl. pp. 890-896).

40. *L'authenticité des livres, tant du Nouveau que de l'Ancien Testament démontrée [...]*, Paris 1782. Cf. MAKRIDES, «Théotokes», p. 860.

41. PODSKALSKY, *Theologie*, pp. 358-364.

fuir autant que possible l'Europe et ceux qui l'ont fréquentée; ils doivent se boucher les oreilles à leurs blasphèmes, car ces gens-là sont en vérité des antéchrists. Consacrez toutes vos études aux Saintes Écritures. Voulez-vous perdre votre âme pour des triangles, des parallélogrammes, des cubes, des sphères, des éclipses, des pôles, l'observation des étoiles?»[42]. Contre une égalité abstraite Athanase rappelle la différence irréductible dans les vertus, dans les particularités physiques et morales des personnes. Le libéralisme, les désordres et les destructions sont le signe des pièges de Satan. La liberté authentique réside dans une vie conforme aux lois divines et humaines[43]. Les autres adversaires de la philosophie des Lumières n'ont pas les intérêts étendus et la vaste culture d'Athanase. Ainsi Nicolas Papadopoulos et Procope du Péloponnèse (2e moitié du XVIIIe siècle); ainsi Dorothée Boulismas, correspondant de Paisij Velitchkovskij, qui dénonce la tentative d'Étienne Doungas (mort vers 1830) de réconcilier les sciences naturelles modernes et la dogmatique orthodoxe en s'appuyant sur la philosophie de Schelling[44].

Cependant, l'influence déterminante sur la vie des fidèles orthodoxes n'est venue ni des Lumières ni du courant qui s'y est opposé, mais du mouvement du renouveau liturgique et du retour à la tradition patristique qu'a connu le Mont Athos au cours de la deuxième moitié du XVIIIe siècle, et qui a été appelé les *Colybes*[45]. Ses représentants les plus éminents sont

42. ARGYRIOU, «Au "siècle des Lumières grecques"», p. 149.

43. Διδασκαλία Πατρικὴ, pp. 16-18; PODSKALSKY, *Theologie*, pp. 361.

44. PODSKALSKY, *Theologie*, pp. 382-384.

45. L'appellation vient des prosphores (*kollyvai*) pour la commémoraison des défunts; les *kollyvades* contestaient la pratique contraire à la tradition de commémorer les défunts le dimanche au lieu du samedi. Cf. Louis PETIT, «La grande controverse des Colybes», in *Échos d'Orient* 2 (1898-99), pp. 321-331; Charilaos TZOGAS, Ἡ περὶ μνημοσύνη ἔρις ἐν Ἁγίῳ Ὄρει κατὰ τὸν ΙΗ΄ αἰῶνα, Thessalonique, 1969; Enrico MORINI, «Il movimento dei "kollyvadhes". Rilettura dei contesti più significativi in ordine alla rinascita spirituale greco-ortodossa dei secoli XVIII-XIX», dans *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*, Atti del «Simposio internazionale sulla Filocalia», Rome, novembre 1989, pp. 137-177.

Athanase de Paros, le métropolite Macaire de Corinthe (Notaras, 1731-1805)[46] et Nicodème l'Hagiorite (1749-1809)[47]. L'opuscule sur la communion fréquente de Macaire[48] est devenu en quelque sorte le manifeste du mouvement, dont cependant la redécouverte et l'édition des ouvrages des Pères reste l'âme. C'est dans ce contexte que la *Philocalie* voit le jour, ce célèbre recueil d'écrits ascético-spirituels allant du IVe au XVe siècles. Macaire et Nicodème la publient à Venise en 1782[49], la faisant suivre de l'édition du florilège monastique composé par le moine constantinopolitain Paul Everghetinos († 1054)[50]. Nicodème encore adaptera quelques ouvrages de la spiritualité catholique post-tridentine[51] et éditera Syméon le Nouveau Théologien (1790), ainsi que la *Correspondance* de Jean et Barsanuphe de Gaza (1816). Son édition de Grégoire Palamas a été perdue avant l'impression[52].

46. D. Stiernon, «Macaire de Corinthe», dans DS X, 10-11.

47. *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia*, Atti dell'VIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa, sezione bizantina, Bose, 16-19 settembre 2000, a cura di Antonio RIGO, Qiqajon, Bose, 2001; Elia CITTERIO, «Nicodemo Agiorita», dans *La Théologie byzantine* II, pp. 905-978 (bibl. pp. 973-978).

48. Paru à Venise en 1777 et inspiré de Miguel de MOLINOS, *Breve tratado de la communión cotidiana*, Rome, 1675.

49. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν συνερανισθεῖσα παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων Πατέρων ἡμῶν... (Philocalie des saints neptiques recueillie parmi nos saints Pères théophores, où l'on voit comment, par la philosophie de la vie active et de la contemplation, l'esprit se purifie, est illuminé et rendu parfait...), Venise, 1782, (Athènes, 1974-1976, en 5 tomes). Cf. K. Ware, «Philocalie», dans DS XII, 1336-1352.

50. Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλίων τῶν θεοφόρων καὶ ἁγίων Πατέρων, Venise, 1783.

51. Nicodème retravaille les traductions de Scupoli, Pinamonti et Segueri faites par Emmanuel Romanitès (Patmos, † vers 1760): cf. Emmanouil N. PHRANGHISKOS, «La questione della conoscenza delle lingue straniere in Nicodemo l'Aghiorita», dans *Nicodemo l'Aghiorita*, pp. 205-222; Elia CITTERIO, «La fisionomia spirituale di Nicodemo l'Aghiorita», *ibid.*, pp. 109-120; ID., «Nicodemo», pp. 927-929, 932-933.

52. Antonio RIGO, «Nicodemo Aghiorita e la sua edizione delle opere di Gregorio Palamas», dans *Paisij, lo starec.* Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa, Bose, 20-23 settembre 1995, a cura di Adalberto MAINARDI, Bose, Qiqajon, 1997, pp. 165-182; CITTERIO, «Nicodemo», pp. 917-926

L'horizon spirituel que nous venons de dessiner semble loin de la philosophie et des sciences modernes. Mais sur un point il partage la préoccupation fondamentale des Lumières: l'étude et la diffusion des œuvres des Pères doivent permettre à l'Église de se ressourcer à ses propres richesses canoniques, liturgiques, doctrinales et spirituelles et d'affronter lucidement les défis de la nouvelle époque.

4. La Philocalie

La *Philocalie* est un livre (le mot philocalie signifie anthologie) et en même temps quelque chose de plus. Onze ans après la publication du texte grec à Venise, parut à Moscou, sous le titre de *Dobrotoljubie*, la traduction slavonne. Elle rassemblait les traductions faites par saint Paisij Velitchkovskij (1722-1794)[53] et par son école en Moldavie. Ces traductions avaient été apportées en Russie vers 1790 par le moine Athanase (Nikolaevič Okhlopkov) et révisées à partir de la *Philocalie* grecque par une commission spéciale nommée par le métropolite Gabriel de Saint-Pétersbourg[54].

53. «Vie et écrits du staretz moldave Paisij Velitchkovskij, augmentés des préfaces composées par son ami et confrère le staretz Basile de Poiana Merului aux livres des saints Grégoire le Sinaïte, Philothée le Sinaïte, Hésychius le prêtre et Nil de la Sora, sur la garde de l'esprit et la prière», Optina-Moscou 1847[2] (réimpression: Moscou, 2001); Sergij Četverikov, «Le starets moldave Païsij Velitchkovskij (1722-1794). Sa vie, son enseignement et son influence sur le monachisme orthodoxe», Bellefontaine 1997; Emil Tachiaos, *The Revival of Byzantine Mysticism among Slavs and Romanians in the XVIIIth Century. Texts Relating to the Life and Activity of Paisy Velichkovsky (1722-1794)*, Thessalonique, 1986; *Paisij, lo starec*; Sfântul Paisie de la Neamţ, Cuvinte şi scrisori duhovnicesti I-II, a cura di Valentina Pelin, Bucarest, 1998-1999; A. Mainardi, *La corrispondenza dello starec Paisij Veličkovskij (1722-1794)*, Università di Torino, 2002 (thèse).

54. Les membres de cette commission furent, en plus des professeurs de l'Académie de théologie, Athanase lui-même, Nazarij, supérieur du monastère de Valaam, ainsi que les hiéromoines Théophane (Sokolov) et Philarète (Puljaskin). Paisij avait commencé à traduire un certain nombre

La *Philocalie* cependant est plus qu'une œuvre littéraire: elle est l'attestation d'une tradition vivante qui la précède et qui lui fait suite. Avant de devenir un livre à éditer, la *Philocalie* est une exigence de vie dans les skites de la Sainte Montagne et des Carpathes[55], dans les communautés de moines qui se rassemblent autour de Paisij à l'Athos et en Moldavie. La *Philocalie*, comme le signale Kallistos Ware, fait partie de ces livres dont la *Wirkungsgeschichte* est probablement plus profonde que leur impact sur les destinataires au moment de la parution. La *Philocalie* jouit d'une diffusion exceptionnelle en Russie au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle, comme l'attestent les *Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel* (1881). Elle fut traduite en russe par saint Théophane le Reclus (1877-1889). Ce n'est qu'au XXe siècle cependant que l'ouvrage devint largement connu dans tout le monde orthodoxe et qu'il fut traduit en beaucoup de langues occidentales[56]. On pourrait qualifier le siècle dernier comme l'authentique «âge de la Philocalie, justement auprès des enfants des Lumières que Macaire et Nicodème considéraient avec tant de réserve»[57].

Lorsque nous lisons la page de titre de la *Dobrotoljubie*, qui est presque un décalque du grec, nous remarquons la métaphore de la lumière appliquée à l'intellect, métaphore que les Lumières s'étaient appropriées: «Philocalie, ou traités

de textes de sa future *Philocalie* durant son séjour au Mont Athos (1746-1775) et ensuite à Dragomirna en Moldavie (1763-1775). On consultera l'article de N. Lisvoj dans *Paisij, lo starec* (pp. 184-185) pour connaître la séquence des traductions et de l'édition de la *Dobrotoljubie* slavonne.

55. Romul JOANTĂ, *Roumanie. Tradition et culture hésycastes*, Bellefontaine 1987; Sophia SENYK, «L'esicasmo nel mondo ucraino prima di Paisij Velichkovskij: le testimonianze della letteratura monastica», dans *Amore del bello*, pp. 279-290; Paul GÉHIN, «Le filocalie che hanno preceduto la "Filocalia"», dans *Nicodemo l'Aghiorita e la Filocalia*, pp. 83-102.

56. Cf. la revue de ces traductions chez Citterio, «Nicodemo», pp. 919-921; V. Conticello-E. Citterio, «La Philocalie et ses versions», dans *La théologie byzantine*, t. II, pp. 999-1021.

57. Kallistos WARE, «Possiamo parlare di spiritualità della Filocalia?», dans *Amore del bello*, p. 29.

et chapitres sur la Sainte Vigilance, rassemblés dans les Saintes Écritures et les saints Pères théophores, dans laquelle par la philosophie des mœurs et de la contemplation, l'intellect est purifié, illuminé et atteint la perfection»[58].

Nous pouvons déjà nous poser plusieurs questions. *De quoi* l'intellect doit-il être purifié? Comment est-il purifié (quel est l'*instrument* de sa purification) et, surtout, pourquoi cette purification est-elle nécessaire (quel en est le *but*)?

Pour les Pères monastiques de la *Philocalie,* la première «purification» est celle des passions. Il s'agit d'une purification des pulsions négatives, dont les racines se trouvent dans ce que les Pères appellent la «volonté propre». La prière est l'instrument de cette purification. Pas simplement «la prière des lèvres», mais l'oraison que «l'intellect prie dans le cœur». Il s'agit du recueillement de toute la personne dans son centre le plus intérieur, qui permet la conversion intégrale de toutes les facultés physiques, psychiques et spirituelles de l'homme à Dieu. Il ne s'agit pas d'une simple technique psychosomatique, mais d'une activité tendue vers une «fin» précise, la divinisation de l'homme. Nicodème l'Hagiorite trace dans le *Préambule* le parcours synthétique de toute la *Philocalie* : avant même la création du monde, Dieu a à l'esprit«le principe théarchique», le but de toute la création, le dessein divin de «déifier l'homme».

L'homme est un microcosme, «veilleur sur la création sensible et initié à la création intelligible, selon l'expression du grand Grégoire de Nazianze,... icône pleine de toutes grâces...», mais créé avant tout libre. Le commandement lui est donné «comme une épreuve de sa liberté». L'homme, couronne de toute la création, est laissé seul à sa conscience. «"Il le laissa à son propre conseil"[59], afin qu'il choisisse comme il lui semblait bon ce qui se présentait»[60]. Le péché

58. *Dobrotoljubie. La Philocalie slavonne de Païssy Velichkovsky.* Reproduction anastatique intégrale de l'*editio princeps*, Moscou 1793, par Dan ZAMFIRESCU, Bucarest 1994.

59. Si 15, 14.

60. Φιλοκαλία I, p. ιθ'.

de l'homme n'abolit pas le dessein de Dieu, qui se réalise par l'Incarnation du Verbe. Alors seulement, insiste Nicodème en reprenant saint Paul, la déification de l'homme prend sens: «être déifié» signifie «“parvenir à l'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ”[61]. Tels étaient, en résumé, la fin et l'achèvement de toute l'économie du Verbe à notre égard»[62].

Il existe, explique Nicodème, une manière de rendre opérante en nous la grâce de la vie du Christ: «la prière continuelle à notre Seigneur Jésus Christ Fils de Dieu, je veux dire, pas simplement par l'intellect..., mais après avoir tourné l'intellect tout entier vers l'homme intérieur... dans la profondeur même du cœur. Ils invoquent le très saint nom du Seigneur et recherchent sa miséricorde, attentifs aux mots nus de la prière et à eux seuls...»[63].

Voilà la vie hésychaste, dont la *Philocalie* ne constitue que l'introduction. Nous y trouvons une synthèse de la théologie des Pères de l'Orient chrétien. Marc l'Ascète reprend l'adage patristique sur Jean 1, 14: «Le Verbe s'est fait chair, pour que la chair devienne Verbe»[64]. Et Grégoire Palamas cite Diadoque: «Quand donc l'*intelligence* commence à goûter en sentant pleinement la douceur du Saint-Esprit, alors nous devons savoir que la grâce commence pour ainsi dire à peindre notre *être à la ressemblance* sur notre *être à l'image*, de sorte que nos sens eux-mêmes nous indiquent que prend forme notre *être à la ressemblance*. Et c'est à l'illumination que nous connaîtrons que nous avons atteint la perfection de la ressemblance»[65].

Le problème crucial de l'anthropologie des Lumières, à savoir comment «éclairer» l'humanité pour en libérer toutes

61. Ep 4, 13.
62. Φιλοκαλία I, p. κ'.
63. *Ibidem.*
64. Marc l'Ascète, *Lettre au moine Nicolas*, in *Philocalie* IX, par Lucien REGNAULT, o.s.b., et J. TOURAILLE, 1989, pp. 192.
65. DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Cent Chapitres spirituels* 89, cité par GRÉGOIRE PALAMAS, *À la moniale Xénée*, dans *Philocalie des pères neptiques* X, par Jacques TOURAILLE, Bellefontaine, 1990, pp. 186-187.

les virtualités en vue de sa «destination originelle, le progrès continuel» (Kant), n'est pas étranger au monde des Pères. Mais il y trouve une solution différente, qui élargit à l'infini l'horizon de l'homme.

5. INTERFACES: LE RENOUVEAU PHILOCALIQUE ET LES LUMIÈRES EUROPÉENNES

5.1. *La modernité*

La question de l'ouverture à la modernité se présente à Paisij au moment où il doit décider s'il peut faire imprimer la *Philocalie* ou s'il doit la confier aux copistes. La redécouverte de la tradition ascétique grâce à un travail philologique rigoureux, avait été au cœur de la réforme cénobitique du *staretz*. Durant son séjour sur le Mont Athos (1746-1763) Paisij répondit à l'accusation d'un certain moine Athanase de trahir la tradition, en faisant remarquer que la connaissance d'un ou de deux Pères ne suffit pas à la formation d'un chrétien. Il faut au contraire se reporter à l'ensemble des écrits patristiques, «afin que l'homme puisse acquérir la vie angélique», la vie selon la grâce[66]. C'est justement cette exigence de vie qui le conduit à l'effort incroyable de rassembler, corriger, traduire et publier les textes des Pères dispersés dans des manuscrits difficilement accessibles.

Déjà la *Règle* de 1763 insiste sur l'importance de l'étude des Pères pour tous les frères. Leur connaissance de la littérature ascétique devait être vaste, puisque le septième point de la *Règle* de Dragomirna dresse expressément une liste précise de «livres à lire en cellule», avec une orientation nettement philocalique. «Les frères doivent demeurer en cellule en suivant la tradition des saints Pères, avec crainte de Dieu; plus que tout autre exercice ascétique (*podvig*) ils se consacreront à la prière mentale, prière de l'intellect accomplie avec art dans le cœur par amour du Seigneur et

66. PAISIE, *Cuvinte şi scrisori* II, pp. 21-83.

source des vertus, comme l'enseignent beaucoup de Pères théophores. Ce sont saint Jean Chrysostome, saint Calliste II, patriarche de Constantinople, saint Syméon métropolite de Thessalonique, saint Diadoque évêque de Photicé, saint Hesychius de Jérusalem, saint Nil le Sinaïte, saint Jean Climaque, saint Maxime le Confesseur, saint Pierre Damascène, saint Syméon le Nouveau Théologien, saint Grégoire le Sinaïte. Tous ces Pères et d'autres Pères théophores enseignent cette activité spirituelle qu'est la prière mentale»[67].

La copie de textes ascétiques revêtait aux yeux du *staretz* une véritable signification spirituelle et pédagogique. Par ailleurs, l'ample diffusion, dans les milieux laïcs aussi, que l'impression assurerait aux textes de la *Philocalie*, représenterait en même temps un péril. Paisij écrit à Théodose: «Comment serait-il possible pour des personnes du monde, sans l'obéissance mais avec la volonté propre, dont l'illusion est le fruit, de s'appliquer sans la moindre instruction à une tâche aussi terrible et redoutable, à savoir à cette prière (mentale), et encore comment leur serait-il possible de fuir les illusions diverses et multiformes que l'ennemi ourdit contre cette prière et contre ceux qui luttent par elle?... Mais maintenant, grâce à l'impression des livres des Pères, non seulement les moines mais même tous les chrétiens connaîtront (la prière mentale). Et c'est la raison pour laquelle j'ai peur et je tremble, parce que si quelqu'un s'obstine à s'y adonner sans guide, il pourrait à cause de la volonté propre tomber dans quelque illusion, dont le Christ Sauveur par sa grâce peut libérer tous ceux qui espèrent être sauvés»[68].

Le risque donc que le contenu spirituel soit dévié à cause de l'outil (c'est-à-dire l'illusion dont pourraient être victimes ceux qui s'adonnent à l'*hésychia* avec comme seule aide les livres imprimés) serait inférieur au bénéfice de la diffusion

67. *Règle de Dragomirna*, 7, Archives nationales de Moldavie, Chişinău, «Bibliothèque du monastère de Nouveau Neamţ» (ANM BMNN), ms. sl. F. 2119, 2, 22 (fin XVIII[e] siècle), f. 14-14v.

68. PAISIJ, *Lo starec*, pp. 302-304.

des textes patristiques sur la prière. Il reste que l'emploi de l'outil technique pour une fin spirituelle est possible, et Paisij finalement s'y décidera, ouvrant ainsi la voie à l'impressionnante activité éditoriale du monastère d'Optina au XIXe siècle.

Le sens de la *tradition*, que Paisij retrouve, ne consiste ni dans la répétition du passé, ni dans l'exactitude d'une observance, ni même dans l'effort de restaurer les livres ascétiques des Pères, mais dans la transmission de la vie spirituelle à ceux qui confessent le Christ pour leur salut.

5.2. *La liberté*

Voltaire, dans son *Dictionnaire*, expose avec son élégance coutumière l'opinion courante de la critique empiriste à l'encontre de la liberté de la volonté. La mise hors jeu du libre arbitre est la contrepartie morale de l'exclusion du Dieu personnel. Les auteurs de la *Philocalie*, quant à eux, estiment que la liberté entre en jeu bien avant l'action. L'acte visible n'est que la dernière phase de la *lutte intérieure* qui se déroule au sein de la *volonté* de l'homme.

Dans son *Préambule* à la *Philocalie*, Nicodème réaffirme explicitement la liberté de l'homme *in principio*. Cette liberté, ontologique, n'est pas diminuée, pas même *après* la chute, bien qu'elle soit blessée[69]. L'homme cependant n'est plus *entièrement* libre, parce que les passions et le péché ont prise sur lui. Marc l'Ascète parle de «trois géants», l'oubli, la négligence et l'ignorance, comme des trois obstacles principaux à la libération de «toutes les autres passions de méchanceté». L'homme pour devenir libre doit s'exercer (c'est le sens de l'ascèse). «Or tel est le thème fondamental de notre discours: considère qu'il y a trois géants étrangers, puissants et forts... l'*ignorance*, la mère de tous les maux,

69. «Si le Seigneur ou Satan avait pris par force l'homme, il n'aurait pas été lui-même responsable d'être tombé dans la géhenne, ou d'avoir obtenu le Royaume» (Macaire l'Égyptien, *150 Chapitres métaphrasés*, 44, in *Philocalie* V, par J. TOURAILLE, 1984, p. 5).

l'*oubli*, sa sœur, son auxiliaire et associée, et enfin la *négligence*... Rentre en toi-même, plonge dans les profondeurs de ton cœur, et suis à la trace ces trois puissants géants du diable... Tu les découvres alors au moyen de beaucoup d'attention, par l'application de ton *intelligence*, par la grâce d'en haut, et par les armes de la justice qui s'oppose au mal, je veux dire la *bonne mémoire*... la *connaissance illuminée*... enfin le *désir* le plus noble, le désir du salut qui prépare et presse l'âme»[70].

Dans le *corpus macarien*, dont la *Philocalie* a recueilli les paraphrases de Syméon Métaphraste, on trouve une description détaillée du point d'attaque de l'inclination mauvaise contre la volonté. «Chacun discerne avec soin et n'ignore pas que sans doute n'a pas lieu d'être ce qu'il a entrepris de faire. L'incertitude se manifeste d'abord au-dedans du cœur. La balance et le fléau révèlent avant tout au-dedans, à la conscience de chacun, ce qui penche vers l'amour de Dieu et vers l'amour du monde. Après cela on passe à l'acte... S'il lui arrive de se disputer avec son frère, il commence par lutter contre lui-même, et il s'interroge: “Parlerai-je? Ne parlerai-je pas? Répondrai-je à ces outrages que j'ai à supporter? Me tairai-je plutôt?”... Si donc l'inclination de l'amour du monde a si peu que ce soit fait pencher la balance qui est dans le cœur, aussitôt la parole mauvaise s'avance jusqu'aux lèvres. Ainsi l'intelligence tendue au-dedans comme un arc frappe le prochain par la langue»[71].

Pour les Pères la volonté qui n'est pas libre est celle qui veut s'imposer, la «volonté propre». Le chemin qui mène à la vraie liberté est pour la *Philocalie* la soumission au père spirituel. Il ne faut surtout pas comprendre cette soumission dans un sens juridique ou disciplinaire. Il s'agit d'une vertu théologale qui descend de la contemplation du mystère divin, du reflet de la vie trinitaire qui transparaît dans l'homme enfin libre de lui-même. Grégoire le Sinaïte écrit: «Il n'appartient à personne d'apprendre par lui-même la

70. MARC L'ASCÈTE, *Lettre au moine Nicolas*, pp. 196-197.
71. MACAIRE L'ÉGYPTIEN, *150 Chapitres* 55, dans *Philocalie* V, p. 40.

science des vertus... Il y a de la présomption, en effet, à vouloir agir par soi-même, et non sur le conseil de ceux qui nous ont précédé. Bien plutôt chacun doit être enfanté. Si, en effet, le Fils ne fait rien de lui-même, mais fait ce que lui a enseigné le Père[72], et si l'Esprit ne parle pas de lui-même[73], quel est celui qui est monté à une telle hauteur qu'il n'a plus besoin d'un autre pour l'initier?»[74]. Et Pierre Damascène écrit: «L'humilité est l'enfant de la connaissance. Et la connaissance est l'enfant des tentations. À celui qui se connaît lui-même est donnée la connaissance de tout. Celui qui se soumet à Dieu asservit à lui-même tous les soucis de la chair. Puis tout lui sera soumis, quand l'humilité règnera dans ses membres».

La connaissance de soi justement, fruit de l'expérience des propres limites (la tentation), permet à l'homme de trouver sa vraie mesure. Reprenant le vocabulaire sécularisé de la philosophie critique, on pourrait dire que l'homme peut «penser par lui-même», mais sans aller au-delà ou sans rester en-deçà des possibilités de sa raison, tout en tenant compte du «principe négatif» qui interdit de penser ou d'agir sans tenir compte de l'universalité des autres hommes, principe qui, d'après Kant, résume les Lumières. «Celui qui se connaît lui-même, — continue Pierre Damascène en citant Basile et Grégoire de Nazianze, — comme un milieu entre la grandeur et la bassesse, avec son âme spirituelle et son corps mortel et terrestre, ne s'enorgueillit ni ne désespère jamais... Celui donc auquel les nombreuses tentations et les passions de l'âme et du corps ont fait connaître sa propre faiblesse, sait la puissance infinie de Dieu»[75].

La soumission à Dieu n'est pas le contraire de la liberté personnelle, mais le fruit de la liberté intérieure véritable. Elle est en même temps un moyen pour la rejoindre. Paisij

72. Jn 5, 19.

73. Jn 16, 13.

74. Grégoire le Sinaïte, «De l'hésychia et des deux modes de la prière», dans *Philocalie* X, p. 133.

75. Pierre Damascène, dans Philocalie II (J. Touraille), 1980, pp. 33-34.

comprend l'obéissance, qui est une dimension cruciale de l'expérience monastique, dans cette perspective. L'obéissance occupe une place centrale dans sa correspondance, toujours par rapport au Christ, en plein accord avec les Pères de la *Philocalie*. Paisij explique dans le second point de la *Règle* de Dragomirna que l'écoute et l'obéissance au père spirituel permettent au moine de convertir la tendance naturelle à l'autosuffisance en une vie de relations et d'alliance avec les frères, «rassemblés en cette vie commune, ayant un but unique et une seule âme au nom du Christ»[76]. La tradition philocalique, anticipant largement la critique de la raison instrumentale, découvre le paradoxe de la raison qui se perd dans l'illusion de la volonté de puissance. Et elle en indique aussi le remède: la soumission libre au frère, qui est un chemin d'illumination pour l'intellect et de purification de la passion tyrannique.

5.3. *La tolérance*

Les Lumières avaient fait de la tolérance leur drapeau. Novalis a ironisé sur «l'intolérance» des philosophes: «Dès que quelque vieille croyance superstitieuse à un monde de l'au-delà, ou toute autre semblable, osait lever la tête, de toute part on sonnait l'alarme et l'on s'efforçait d'étouffer dans la cendre la dangereuse étincelle, à grand renfort de philosophie et de sarcasmes; cependant la tolérance était le mot d'ordre des savants, et, surtout en France, synonyme de philosophie»[77]. Mais le problème posé aux Lumières était la réforme urgente et concrète des institutions et des lois afin d'éliminer les discriminations religieuses. «La tolérance civile est la seule qui vaille; la tolérance *théologique* est puérile et vaine», enseigne l'*Émile*[78]. Le droit naturel et non la révéla-

76. Ms. ANM BMNN f. 2119, 2, 22, f. 12-12v.
77. *Die Christenheit oder Europa* (1799), dans *Werke* II. *Das philosophisch-theoretische Werk*, herausgegeben von H. J. MAHL, Munich — Vienne, 1978, pp. 731-750, surtout p. 742.
78. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, Paris 1762, t. III, p. 172.

tion sera le fondement juridique pour protéger la liberté de professer «ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre établi par la loi» (*Déclaration des droits*, art. 10). Voltaire avait défini la tolérance comme «première loi de la nature, apanage de l'humanité». «Nous sommes tous pétris de faiblesses et d'erreurs,... nous devons être tolérants les uns envers les autres...»[79].

Si en Occident le débat se concentre sur la *tolérance civile*, en Orient il se situe sur le terrain délicat des relations interconfessionnelles. Eugène Boulgaris[80] a été celui qui a introduit dans le monde orthodoxe les idées des Lumières sur la tolérance. La note très développée qui introduit sa traduction de l'*Essai historique et critique sur les dissensions des Églises de Pologne* de Voltaire[81] corrige les attaques du philosophe de Ferney contre la tradition chrétienne et stigmatise son indifférentisme. Il convient de distinguer, explique-t-il dans son *Essai sur la tolérance religieuse*, entre tolérance et indifférence religieuse. Cette dernière n'est qu'irréligion: «L'homme tolérant doit être fervent dans sa piété, pour ne pas être indifférent. En effet, l'indifférent ne ressent pas de passion. L'impassible et l'indolent sont insensibles... Et celui pour qui tout est égal, qu'on croie ceci ou cela, quelle attention portera-t-il à ce qu'il faut croire? Pour lui, les choses de la foi ne sont rien, puisqu'il n'a pas une foi sûre. Un tel homme n'est pas à proprement parler tolérant. Il est irréligieux»[82].

La personne indifférente ne sera pas tolérante en matière religieuse, parce qu'elle n'a pas de religion. Boulgaris fait appel à la dimension spirituelle de la tolérance. Elle fait

79. VOLTAIRE, «Tolérance», dans *Dictionnaire philosophique* [Genève 1764].

80. Cf. M. KNAPP, *Evjenios Vulgaris im Einfluß der Aufklärung. Der Begriff der Toleranz bei Vulgaris und Voltaire*, Amsterdam 1984. Sur l'influence de Voltaire en Grèce, cf. PHRANGHISKOS, «La questione», p. 218, n. 43.

81. Publié sous le pseudonyme de J. Bourdillon (Bâle, 1767, et Jena, 1768).

82. *La Théologie Byzantine*, II, p. 839.

preuve non seulement d'une attitude raisonnable et équilibrée dans la correction de qui tombe dans l'erreur doctrinale, mais elle est bien plus. Elle requiert une véritable ascèse et un discernement du juste milieu entre des extrêmes opposés: «L'homme tolérant doit être équitable et affable... compatissant et philanthrope... il doit être tolérant, mais non indulgent... Pour que la tolérance soit une vertu, elle doit se tenir à égale distance entre deux extrêmes, l'excès et le manque. L'excès est l'indifférence... le manque est ce qui reçoit aujourd'hui le nom de fanatisme»[83].

Au cours des dernières années de sa vie, Boulgaris revient sur le problème pour répondre au comte Alexis J. Mousin-Pouchkine, *Oberprokuror* du Saint-Synode (1791-1797), qui lui demandait un essai sur la politique à tenir à l'égard des catholiques orientaux unis de Pologne[84]. L'évêque, âgé et au repos demande de remplacer la conversion forcée et la polémique infructueuse par l'éducation de la foi: il faut des pasteurs préparés et doués de discernement spirituel, capables d'enseigner les dogmes de la foi avec clarté et simplicité, «sans filandreuses subtilités... à la mesure des forces et de l'intelligence des personnes à instruire et tout à leur profit»[85]. De nouveau le programme humaniste de la *paideia* religieuse implique le ressourcement à la tradition et l'ouverture aux instances des Lumières.

Boulgaris saisit avec lucidité la dimension politique de la tolérance religieuse. Mais pour Nicodème et pour Paisij, ce dernier ayant traduit la *Réponse d'un orthodoxe* contre l'uniatisme en Pologne[86], la question importante est doctrinale:

83. *Ibid.*, p. 840.

84. Mémorandum sur le meilleur moyen de ramener les uniates à l'Église orthodoxe (ca.1793, l'original grec est perdu); traduction russe: «Записка о лучшем способе возсоединиения Униатов в православную Церковь», dans *Христианское Чтение* 7-8 (1887), pp. 19-93; *La théologie byzantine* II, p. 749.

85. Записка, p. 93, *cit.* dans STIERNON, «Boulgaris», p. 818

86. Ἀπόκρισις ὀρθοδόξου τινὸς πρὸς τινὰ ἀδελφὸν ὀρθόδοξον περὶ τῆς τῶν Καθολικῶν δυναστείας, Halle 1775; cf. A. I. JACIMIRSKIJ, *Славянские и русские рукописи румынских библиотек*, Saint-Pétersbourg, 1905, p. 569, nº 158 [255].

dans quelle mesure la tolérance au plan disciplinaire entame-t-elle l'orthodoxie au plan théologique? La relation complexe entre tradition et innovation passe par la ligne de faîte étroite qui sépare les deux aspects du problème. Il est possible de s'en rendre compte à propos de deux problèmes qui travaillent la conscience ecclésiale orthodoxe au cours de la deuxième moitié du XVIIIe siècle: celui de la validité du baptême catholique (et arménien) et celui du débat sur la réadmission des Vieux-croyants au sein de l'Église orthodoxe russe.

Vers le milieu du XVIIIe siècle, suite à une controverse sur la validité du baptême latin, suscitée par «une bizarre figure de moine et de prédicateur populaire, nommé Auxentios»[87], la Grande Église fut divisée entre partisans et adversaires d'une conduite intransigeante (ἀκρίβεια) à l'égard des latins. Le courant anti-catholique finit par l'emporter. En 1755, le patriarche Cyrille V, nonobstant l'avis contraire d'une partie du Synode, publia un décret, signé également par les patriarches Parthénios de Jérusalem et Matthieu d'Alexandrie, déclarant nuls les sacrements administrés par l'Église de Rome[88]. À l'arrière-plan de ce document se profile l'influence du docte Eustratios Argenti (ca. 1685/90-1756/60), qui l'année suivante publie son œuvre importante sur le baptême[89].

Nicodème affronte le problème dans l'édition du *Pèdalion* (Leipzig, 1800). Le texte de chaque canon est suivi d'une paraphrase en grec moderne (*hermèneia*) et d'une analyse qui le compare avec d'autres textes canoniques (*symphônia*). Au sujet du rebaptême des non-orthodoxes Nicodème prend une attitude intransigeante et justifie la présence des canons favorables à la reconnaissance du baptême des «hérétiques»

87. CROCE, «Les Églises orientales», p. 575. L'histoire de ce moine est évoquée dans la *Vita* de Paisij écrite par Isaac Dascălul, ff. 130-135v: I. IVAN (ed.), *Viaţa Cuviosului Paisie de la Neamţ*, Iaşi, 1997, pp. 60-65.
88. MANSI 38, pp. 617-622.
89. Ἐγχειρίδιον περὶ Βαπτίσματος καλούμενον χειραγωγία πλανωμένων [...], Constantinople, 1756; cf. Podskalsky, *Théologie*, pp. 331-335.

par le principe de l'*économie*, «grâce auquel les économes de l'Esprit pourvoyaient au salut des âmes». Mais «les apôtres... et tous les Saints ont appliqué l'observance stricte, et pour cette raison ont rejeté tout à fait le baptême des hérétiques»[90].

La question de la validité du baptême catholique, et en particulier celle de la pratique qui rebaptisait les catholiques orientaux retournant à l'Orthodoxie, concernait directement Paisij. Ce dernier entretint à ce sujet une longue correspondance avec Dorothée Boulismas[91]. Paisij demandait aux nombreux moines qui venaient de l'*Unirea* transylvanienne et qui désiraient entrer dans sa communauté, d'être rebaptisés. Le métropolite le censura pour cela; il demanda alors conseil à son correspondant, qui le confirma dans son attitude intransigeante.

Paisij avait nié la validité du baptême catholique dans une lettre à un certain père Joann qui avait adhéré à l'Union[92]. À côté des arguments traditionnels de la controverse antilatine, Paisij a recours à des sources contemporaines pour renforcer sa position. Même parmi les catholiques il y en a qui n'ont pas accepté le rituel (hérétique) du baptême, tel «le grand professeur des latins Corderius»[93] qui «contredit l'opinion

90. John H. ERICKSON, «On the Cusp of Modernity: The Canonical Hermeneutic of St. Nikodemos the Hagiorite (1748-1809)», dans *Saint Vladimir's Theological Quarterly*, 42,1 (1998), pp. 45-66 (p. 60).

91. TACHIAOS, *Revival*, pp. 257-289; cf. IVAN (ed.), *Viaţa*, pp. 60-65.

92. Il s'agit probablement de l'Église ruthène unie, puisque la lettre ne nous est parvenue qu'en slavon. *Cuvinte şi scrisori* I, p. 65, n. 1; cf. ČETVERIKOV, *Moldavskij starec*, pp. 216-218.

93. Balthazar Corder (1592-1650), Jésuite belge, «savant en grec», auteur de nombreuses publications patristiques: cf. E. MANGENOT, «Balthasar "Cordier"», dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. III, Paris, 1908, coll. 1846-1847. La source de Paisij se réfère, peut-être, au *Corpus Areopagiticum* édité par Corder (Anvers, 1634) qui, dans une note sur le passage de Denys sur le rite du baptême (le célébrant "superne estans ... ter eum [sc. initiandum] immergit, sub ternam istam immersionem atque emersionem tres divinae beatitudinis Personas invocando", PG 3,395D) discute saint Thomas III, q. 66, a. 7-8, qui cite Grégoire le Grand (*Epist.* I,41) et le canon 49 des Apôtres ("Si quis presbyter aut episcopus non trinam immersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in baptismate ... depona-

de ce théologien vain et stérile... Thomas d'Aquin». «Tu vois donc que ces latins eux-mêmes, doctes et intelligents, s'expriment en suivant la tradition des Apôtres et les saints canons des Conciles... De fait les canons des Saints Conciles prescrivent de baptiser comme des païens ceux qui ont été baptisés d'une (seule) immersion»[94].

L'autre exemple d'interaction entre des modèles d'interprétation modernes et traditionnels concerne la relation entre l'Église officielle et les Vieux-croyants en Russie, et cela dans le contexte de la politique de tolérance religieuse de Catherine II. Paisij Velitchkovskij, qui avait accueilli dans sa communauté monastique plusieurs Vieux-croyants convertis, consacre à la polémique contre le schisme son dernier travail littéraire. L'occasion lui fut donnée grâce à un échange de lettres avec un groupe de laïcs russes des villages de Palech, le célèbre centre d'iconographie, et de Vasilievsk. De cette correspondance nous est parvenue une longue lettre avec une série de réponses à des demandes précises de nature théologique et canonique[95]. La formulation des questions posées fait penser que les demandes des correspondants de Paisij s'insèrent dans le contexte de la tentative d'intégration des Vieux-croyants à l'Orthodoxie. Cette tentative a conduit en 1800 à l'organisation de la *Edinoverie*, qui dépendait administrativement du Saint-Synode, mais avait la permission de célébrer selon les rites d'avant le schisme[96].

tur" [F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae 1905, p. 579]), et affirme le caractère transitoire du canon de Tolède (633) relatif au baptême par une seule immersion (MANSI 10, p. 619): «cessante tali causa [c'est-à-dire, l'hérésie arienne], communiter observatur in baptismo trina mersio» (PG 3,409-410).

94. PAISIE, *Cuvinte şi scrisori* I, pp. 68-70.

95. L'autographe se trouve à la bibliothèque de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg (BAN, F. 58, nr. 13.1.24); on en trouve une copie dans le ms. sl. ANM BMNN F. 2119, 2, 22, ff. 118-147; PAISIE, *Cuvinte şi scrisori* I, pp. 108-142.

96. Cf. Pia PERA, «Edinoverie. Storia di un tentativo di integrazione dei Vecchi Credenti all'interno dell'Ortodossia», dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1984, 2, pp. 290-351; Antoine LAMBRECHTS, «Le statut ecclésial des Edinovertsy dans l'Église russe du XVIIIe au XXe siècle», dans *Irénikon*, 64 (1991), pp. 451-467.

En 1780 un groupe de Vieux-croyants adressa au nouvel évêque de Cherson, Nicéphore Théotokès, une pétition pour obtenir une église et des prêtres. Les 166 signataires invoquaient la législation des années soixante, et déclaraient vouloir s'unir à l'Église synodale. Ils demandaient uniquement de pouvoir maintenir leur forme de culte. Une lettre de Grigorij Potemkine, le favori de Catherine, accompagnait la pétition. Ce dernier désirait mettre à profit la politique de tolérance pour coloniser les territoires de l'Ukraine méridionale récemment conquis sur la Turquie. L'évêque grec, qui considérait légitime la variété des usages liturgiques, à condition que l'unité de la foi et la reconnaissance des dogmes orthodoxes fussent sauves, acquiesça à la requête, mais sans demander d'abord l'approbation du Synode[97].

Gabriel (Petrov) de Saint-Pétersbourg et Platon (Levšin) de Moscou, ayant appris la chose, désapprouvèrent la décision de Nicéphore. Mais devant le fait accompli et suite aux pressions de Potemkine, ils estimèrent ne pas pouvoir désavouer publiquement l'action de Théotokès, et ils se bornèrent à lui recommander la prudence. Les concessions ne devraient être qu'une étape sur la voie de la conversion totale des schismatiques. La reconnaissance justement de la non-importance dogmatique de la diversité des rites devrait convaincre les *raskolniki* d'abandonner leur attachement obstiné aux usages du passé. C'était déjà le point de vue exprimé par le métropolite Platon dans son *Exhortation* de

97. Nicéphore lui-même en évoque les épisodes dans *Краткое повествование о обращении раскольников селения Знаменки, каким образом они были приняти в православной церкве; изложение оснований, по которым им позволено было читать старынные книги, изданные в России, и петь по своему обычаю, поставить священника из их среди, если бы явился достойный, между прочим и разсуждение о обрядах*, publié par V. Grekov, «Кем и как положено было начало Единоверию в Русской церкви», dans *Братское Слово* 2, (1892), pp. 128-138; la position de Théotokès sur le *raskol* est exposée dans *Ответы преосвященнаго Никифора архиепископа Славенскаго и Херсонскаго, а потом бывшаго Астраханьскаго и Кавалера, на вопросы старообрядцов*, Moscou, 1800, pp. 861-862, n°s 16 et 17.

1765: l'enseignement éclairé et la persuasion condescendante, plus que la violence faite aux consciences, ramèneraient les schismatiques au sein de l'Église[98].

Des pétitions analogues à celle adressée à l'évêque de Chersonèse se multiplièrent, et cela indiquait que le problème ne pouvait plus se résoudre uniquement au niveau d'un diocèse. Après la mort du «prince de Tauride» Potemkine en 1791, le métropolite Gabriel reprit fermement en main la politique à l'égard des Vieux-croyants. Le résultat, après divers avatars, fut «l'union» à l'Église orthodoxe russe d'une partie (minoritaire) des Vieux-croyants, à laquelle on permit de célébrer selon les anciens rites. La *Edinoverie* (mot forgé par le métropolite Platon) demeura un compromis entre les aspirations des Vieux-croyants, la politique de colonisation et de pacification sociale conduite par l'État, et les résistances du Synode: «un acte d'indulgence maternelle», qui «n'impliquait pas la reconnaissance des motivations» des défenseurs de la vieille foi[99].

Les treize questions posées à Paisij par ses correspondants de Palech reflètent la reprise des débats doctrinaux classiques de ces années-là, qui furent source de préoccupation et de confession aussi bien parmi les communautés de Vieux-croyants que parmi celles des Orthodoxes qui étaient en contact avec eux.

La réponse à la première question, qui portait sur la manière correcte de faire le signe de la croix, se trouve dans l'*Opuscule sur le signe de la très pure et vivifiante Croix*, qui constitue un bref traité de théologie patristique. Cet écrit est intéressant parce qu'il défend avec intransigeance le rite orthodoxe et parce qu'il s'écarte du relativisme de Théotokès, du conservatisme éclairé de Platon, comme du pragmatisme de Gabriel. La liturgie, énoncé de la foi, argumente Paisij, ne peut être séparée du contenu de cette dernière. Le

98. *От православно-кафолическия восточныя христовы церкви Увещание Бывщим своим чадам, ныне недугом раскола немоществующим,* Moscou, 1765.

99. PERA, «Edinoverie», p. 328.

rite est fermement ancré dans le *depositum fidei*, comme en témoigne l'immuable tradition orthodoxe tout au long des siècles. Pour répondre à l'objection que le Nouveau Testament n'enseigne rien sur le signe de la croix, Paisij fait recours à l'autorité de «la tradition non-écrite des apôtres», avancée par saint Basile de Césarée dans son *Traité sur le Saint-Esprit*. Le signe de la croix tracé avec trois doigts de la main droite exprime la foi orthodoxe dans la Trinité. Il n'est pas possible de changer ce geste transmis par la tradition apostolique sans mettre en danger la foi qu'il signifie.

Pareille attitude est en réalité proche de celle des Vieux-croyants qui, un siècle plus tôt, avaient refusé d'accepter les «innovations» du patriarche Nikon. Pour Paisij le rituel est d'une grande importance, comme il l'était, avec d'autres conclusions au plan pastoral, pour Nicéphore Théotokès et Platon Levšin, mais il s'en prend à l'interprétation de la tradition par les *raskolniki*. L'erreur et l'ignorance leur font rejeter l'autorité apostolique des usages de la grande Église et dénaturer les Écritures. De même que la doctrine orthodoxe de la Trinité n'est pas exposée explicitement dans la Bible mais a été formulée clairement par les Pères théophores, de même l'entièreté de la Tradition est harmonieusement et indissolublement reliée à l'Écriture Sainte. Paisij traduit du grec et cite de longs passages patristiques sur la théologie trinitaire, du *De Trinitate* de Joseph Bryènnios et du *De Fide orthodoxa* de Jean Damascène.

Paisij n'est même pas embarrassé par l'une des sources les plus autorisées des Vieux-croyants, le Concile des Cent Chapitres (1551)[100]. Les pères du Concile ont été trompés par un hérétique, un arménien appelé Martin, puisque les

100. Cap. XXXI, « О крестном знамении, како подобает архиереом, рукою благословити и знаменатися и прочим православным знаменоватися и поклонатися »: « персты три совокупити низу. а два верхнiи купно, теми благословити и знаменатися...»: *Stoglav*, édition de D. E. Kožančikov, Saint-Pétersbourg, 1863, p. 104. Une note de l'éditeur avertit que l'enseignement sur le signe de la croix par les Pères conciliaires est exposé «de manière erronée».

passages allégués de Théodoret de Cyr et du Concile d'Éphèse «sont inexistants», après vérification par Paisij[101].

La seule possibilité pour les *raskolniki* d'être sauvés est de se convertir et de retourner à la Sainte Église catholique et apostolique d'Orient, en-dehors de laquelle il n'y a pas d'espérance de salut. Paisij connaît bien les sources utilisées par les schismatiques dans leur argumentation, de la *Vie* de sainte Euphrosyne de Pskov au *Nomokanon* de Kiev (1657). Il répond point par point à leurs thèses, qui transforment l'erreur d'un copiste ou la variante d'un rédacteur malhonnête en article de foi. Ainsi, ils se séparent de l'Église du Christ. L'attachement à la lettre de la tradition en tue l'esprit. Contre l'obstination des schismatiques à défendre les anciens textes liturgiques remplis de fautes, Paisij répète ce qui a inspiré son travail philologique: «Il n'est pas indiqué que ceux qui désirent trouver la vérité de Dieu, s'appuient uniquement sur les livres slaves à l'exclusion des livres grecs, mais il faut toujours comparer les livres slaves aux grecs, et se fier sans hésitation aucune au texte grec»[102].

Paisij et Nicodème repoussent la tolérance qui est basée sur le relativisme des valeurs. Lorsqu'il s'agit de défendre la pureté du dogme orthodoxe, ils adoptent une position intransigeante, celle de l'acribie. Mais il serait par ailleurs inacceptable de reléguer cette apologie de la foi orthodoxe dans le camp obscurantiste. Car leur motivation essentiellement religieuse et le contexte historique (l'Empire ottoman dans lequel l'Orthodoxie jouit de la relative tolérance à l'égard du *Rum Millet*) les mettent à l'abri du risque de revendiquer l'intolérance politique. N'était-ce pas Boulgaris lui-même qui avait établi la distinction entre «tolérance» à l'égard du prochain et «indifférence» envers le contenu de la foi? Tout bien considéré, l'intolérance théologique de Paisij et de Nicodème ne contredit pas la tolérance civile du programme réformateur de Catherine II.

101. Ms. ANM BMNN F. 2119, 2, 22, ff. 165-167v.
102. *Ibid.*, f. 196.

Paisij et Nicodème cependant sont modernes par leur méthode. La vérité n'appert pas immédiatement de la lettre des textes bibliques patristiques ou canoniques, mais doit être cherchée grâce à une herméneutique à la fois pratique et théorique, faite d'obéissance et d'étude philologique. La lettre n'est pas sacrée. Et n'est-ce pas ce désenchantement qui a été le germe de la modernité?

5. 4. *La fraternité*

«Tout est bien en sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme»: l'exorde de l'*Émile* de Rousseau indique l'homme comme le principal responsable des maux. Mais, comme l'écrit Cassirer, «il attribue la responsabilité dans un domaine dans lequel personne avant lui ne l'avait cherchée: il l'attribue non à l'individu mais à la société humaine». Dans le *Contrat social* Rousseau imagine quel remède aux maux peut apporter une communauté authentiquement humaine «qui n'a plus besoin des stimulants venant de la puissance, de l'avarice, de la vanité, mais est entièrement fondée sur la commune soumission à une loi reconnue intérieurement comme valide et nécessaire».

Est-ce que la communauté monastique, et spécifiquement une communauté dans la mouvance du renouveau hésychaste de la fin du XVIIIe siècle, pourrait faire figure de modèle de société humaine qui rachète l'individu plutôt que de le corrompre?

La réforme cénobitique de Paisij offre de multiples possibilités pour une comparaison systématique avec le mouvement réformateur contemporain: insistance sur la pauvreté et exigence d'être libéré des liens féodaux; attention à la formation intellectuelle et spirituelle de ses moines, qu'il envoie étudier à l'Académie de Bucarest et pour lesquels il tient régulièrement des catéchèses patristiques et organise une école de grec et de grammaire slavonne, et l'exercice de l'autorité avec l'aide de tous dans des «chapitres communautaires» prévus par la *Règle*.

Nicéphore Théotokès avait proposé à Paisij d'ouvrir dans son monastère une école pour enfants, qui deviendrait un modèle de vie et d'étude. Il lui répondit que l'évêque, sans doute trompé par «son amour sincère et sans hypocrisie», se faisait une idée trop haute de lui et de ses moines. Il s'imaginait pouvoir leur confier la tâche d'organiser une école, dans laquelle les moines, «en même temps que s'adonner aux écrits, aux commandements de Dieu et aux bonnes œuvres», pourraient instruire les enfants et leur servir d'exemple. Mais en réalité, le *staretz* et ses frères, «rassemblés dans la vie commune au nom de Jésus-Christ avec l'espoir du salut», sont «malades et faibles». Ils connaissent «le monde grâce aux enseignements des trois fois bienheureux Pères», et c'est la raison pour laquelle ils l'ont fui. La communauté monastique n'est pas modèle de vertu et ne peut devenir instrument d'acculturation et de catéchèse du peuple. Les moines ne sont que des pécheurs qui se repentent, et ce labeur dépasse déjà presque leurs forces, écrit Paisij. Ce qui exclut qu'ils puissent penser être des exemples pour autrui[103].

Et cependant la communauté de Paisij, où vivent alors «plus de sept cents frères de différentes nations, Moldaves, Serbes, Bulgares, Hongrois (à savoir les Roumains de Transylvanie), Grecs, Arméniens, Juifs, Turcs, Russes et Ukrainiens»[104], réalise, sur le plan purement spirituel, l'utopie universaliste de la fraternité des peuples, au-delà de l'idéologie politique de l'Empire orthodoxe ou des nationalismes naissants. La fraternité retrouvée ne se situe pas dans un état de nature originel (l'homme nouveau des utopies des Lumières), mais dans l'histoire d'hommes pécheurs. La communauté monastique montre un chemin, par la soumission et le pardon réciproque, vers une humanité réconciliée, qui pratique ce que Ricœur appelle «une culture de la compassion... qui place [l'autre] dans la

103. PAISIE, *Cuvinte şi scrisori* I, pp. 28-31.
104. Témoignage de Théophane de Solovki, *Solovetsky paterik*, Moscou, 1871, p. 150.

lumière d'un partage fondamental du souffrir visant à la diminution du mal»[105].

«LES LUMIÈRES ORTHODOXES»

Ivan V. Kireevskij (1806-1856), un des chefs de file de la pensée russe slavophile au milieu du XIXe siècle, se proposa d'élaborer la synthèse de la conscience ecclésiale avec les acquis les plus hauts et les plus valables des Lumières contemporaines. Il écrit: «Les Lumières orthodoxes devraient s'étendre à tout le développement intellectuel du monde contemporain, afin qu'en s'enrichissant de la sagesse du siècle la vérité chrétienne manifeste d'autant plus complètement et plus solennellement sa souveraineté sur les vérités relatives de la raison humaine»[106].

La *Philocalie* et les autres traductions de Paisij ont joué un rôle décisif dans la formation de la pensée de Kireevskij[107]. C'est là que le philosophe emprunte une des idées centrales de sa réflexion: la notion de «la connaissance intégrale» en tant que synthèse de toute les facultés cognitives, éthiques et spirituelles de l'homme, prémices d'un humanisme intégral.

Les partisans de l'incompatibilité entre la «conception orthodoxe du monde» et l'«humanisme occidental» font volontiers appel aux mythes fondateurs du slavophilisme. Néanmoins une étude plus attentive et approfondie de ses sources permettrait de relever une rencontre avec la tradition humaniste et chrétienne et de découvrir une «complémentarité» à explorer encore en grande partie.

Nous pouvons dès lors formuler une réponse partielle à notre question initiale. Même si les valeurs énoncées par les

105. RICŒUR, Conférence de presse lors de la réception du prix international Paul VI, le 22 février 2003, p. 48.

106. I. V. KIREEVSKIJ, *Полное собрание сочинений* под ред. М. О. Гершензона, t. I, Moscou, 1911, p. 271.

107. [LEONID KAVELIN], *Историческое описание Козельской Введенской Оптиной пустини*, Optina 1875^{3}, pp. 189-190.

Lumières occidentales, qui sont à la base de la *Charte des droits fondamentaux* dont se réclame l'Union Européenne, n'ont pas été élaborées avec le concours *direct* de la tradition chrétienne d'Orient, cela ne signifie nullement qu'elles lui sont étrangères et qu'il n'est pas possible de trouver une convergence entre les deux traditions.

Adalberto MAINARDI

Summary of Mainardi, "The *Philocalia* and the Enlightenment". *Official Orthodox representatives have recently challenged the universality of the* Declaration of the Human Rights, *on which the European Constitution is based, claiming that Orthodox tradition has been ignored in the historical process of formulation of such rights, whose inspiration goes back to Western Enlightenment of XVIIIth Century. This paper challenges the soundness of this claim in four steps. After considering the meaning of Enlightenment in terms of responsibility of reason, according to Kant's answer to the question* What is Enlightenment? *and its discussion in XXth century philosophy, it briefly describes the specific features of the Enlightenment in Eastern Europe in late XVIIIth Century and focuses on the patristic and liturgical revival related to Paisius Velichkovsky (1722-1794), Nikodemus the Hagiorite (1749-1809) and their edition of Greek and Slavonic* Philocalia. *Main structures of spiritual life as expressed in philocalic texts are then compared to such modern ideas as freedom, tolerance, fraternity, in order to show a complex interaction between the Orthodox (philocalic) tradition and the Enlightenment, both historically and conceptually. Finally, Kireyevsky's idea of "Orthodox Enlightenment", inspired by a "philocalic anthropology", is pointed out as ground for a further, positive dialogue between Eastern and Western traditions as complementary parts of the European spiritual heritage.*

De la Sagesse en théologie

Essai de confrontation
entre Serge Boulgakov et Louis Bouyer

Le père Louis Bouyer, disparu le 22 octobre 2004 à l'âge de 91 ans, a été l'un des derniers grands théologiens du XXe siècle. Malgré son attitude combative, il fut aussi l'un des œcuménistes les plus perspicaces, comme en témoignent les quelques contributions offertes à *Irénikon* entre 1938 et 1946[1]. Lors de l'homélie qu'il a prononcée à l'occasion des funérailles de Bouyer, le cardinal Lustiger a affirmé que «sa position est aujourd'hui, — bien que, si j'ose dire, hors de mode, — probablement la plus riche de fécondité pour l'avenir de ce que certains appellent "l'impasse du mouvement œcuménique"»[2]. Il est juste aussi d'ajouter qu'aux yeux de quelques-uns, ses origines protestantes le rendaient inapte au travail œcuménique, autant et davantage que sa verve polémique.

Bouyer demeure, effectivement, un théologien difficile à classer et un œcuméniste atypique. Réfractaire à toute condescendance, instinctivement attiré par une confrontation

1. Son premier article paru dans la revue («Orthodoxie et Protestantisme», *Irénikon*, 15 (1938), pp. 209-235) a trait aux relations entre Protestants et Orthodoxes. Bouyer l'écrivit lorsqu'il était pasteur luthérien. Sa conclusion mérite d'être retenue: un rapprochement réel et durable entre le protestantisme et le monde orthodoxe ne pourra pas se produire sur la base stérile d'un anticatholicisme commun, mais bien au contraire par la découverte de plus en plus profonde du sens de l'Église. Devenu catholique, Bouyer consacre une analyse attentive aux représentants du néo-luthéranisme scandinave de l'université de Lund, en Suède. Son étude en trois parties («L'École de Lund: A. Nygren, G. Aulén, Y. Brilioth», *Irénikon*, 17 (1940), pp. 21-49 et 19 (1946), pp. 24-48; «Questions sur l'Église et son unité», *Irénikon*, 17 (1943), pp. 12-41) dévoile le visage d'un protestantisme encore inconnu dans le continent et ouvre des pistes nouvelles au dialogue théologique entre Catholiques et Protestants.

2. *Communio*, 30 (2005), n° 1, p. 70.

dialectique qu'il aimait pousser à l'extrême, il portait néanmoins dans les gènes de son histoire personnelle les possibilités de multiples rencontres et d'un dialogue incessamment renouvelé. Il possédait la trempe des grands polémistes et n'épargnait aucune faiblesse à ses adversaires, mais il pouvait s'enthousiasmer pour l'œuvre d'auteurs apparemment éloignés de lui et il s'inspirait en permanence des diverses traditions chrétiennes.

Son engagement œcuménique, dépourvu de toute intention «stratégique», s'est joué au niveau des discussions de fond. Il a exprimé avec vigueur la nécessité de faire droit aux principes positifs de la Réforme protestante: la justification par la foi, le salut gratuit, l'autorité de l'Écriture[3]. Il a montré que le christianisme occidental, ayant atténué le lien avec ses racines orientales, a perdu de vue certains éléments essentiels de la vie de l'Église, tels l'importance du culte, le sens en quelque sorte «exemplaire» de la vie monastique et une vision aboutie du caractère cosmique de la grâce.

Afin de mettre en évidence la portée œcuménique de la théologie de Bouyer, nous proposons une confrontation avec la pensée de Serge Boulgakov sur le thème de la Sagesse divine. Un tel rapprochement permettra de montrer des aspects communs et des différences d'accent. Par ce biais, nous serons amenés à reconnaître l'étonnante richesse de l'idée biblique de Sagesse et la complexité de son utilisation théologique.

1. La Sagesse entre exégèse, philosophie et théologie

Donnons d'abord quelques éléments biographiques. Étudiant de théologie à la faculté protestante de Paris, Bouyer avait connu Boulgakov au début des années 1930, dans le cadre des rencontres promues par la Fédération protestante des étudiants chrétiens. Le jeune Bouyer fut fasciné par le

3. Cf. L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*, Paris, Cerf, 1954, coll. «Unam Sanctam» nº 27, 1954.

savant théologien et s'attaqua avec un intérêt croissant à son œuvre. Son témoignage[4] laisse transparaître toute la vénération que la figure de Boulgakov pouvait susciter chez un jeune comme lui, assoiffé à la fois de vigueur intellectuelle, de vérité humaine et chrétienne. Quelques rencontres occasionnelles eurent encore lieu après le passage de Bouyer à l'Église catholique et jusqu'à la mort de Boulgakov, en 1944. Pour ce que les écrits nous permettent d'en deviner, seule la rencontre avec dom Lambert Beauduin a eu sur Bouyer un impact comparable à celle de l'ancien doyen de l'Institut Saint-Serge.

Bouyer ne tarde pas à distinguer, au cœur de la vaste fresque théologique proposée par Boulgakov, le rôle joué par la doctrine de la Sagesse divine. Elle lui apparaît comme un élément indispensable à l'intelligence du mystère, si bien que Bouyer suit Boulgakov dans l'élaboration d'une théologie pénétrée de sensibilité sapientielle. Le théologien français est ainsi le seul à avoir réintroduit le thème de la Sagesse, familier à la tradition orthodoxe, dans une théologie systématique de mouvance occidentale[5].

Parce qu'elle ressuscite une idée biblique fondamentale, et souvent négligée, la sophiologie de Boulgakov possède, d'après Bouyer, une importance œcuménique qui n'est point négligeable. Toutefois, le témoignage de la Bible au sujet de la Sagesse a paru longtemps problématique. Les hésitations de l'antiquité chrétienne sur ce point sont instructives. Plusieurs Pères ont vu dans l'image de la Sagesse vétérotestamentaire une préfiguration du Verbe, de la Parole créatrice. Quelques-uns ont voulu identifier la Sagesse avec l'Esprit Saint. Par ailleurs, il y a en elle des traits qui exigeraient son application à la création, et l'insistance sur sa nature féminine semble interdire l'identification immédiate avec

4. L. BOUYER, «La personnalité et l'œuvre de Serge Boulgakoff (1871-1944)», *Nova et Vetera*, 53, 1978, pp. 135-144.

5. Le bel ouvrage de T. ŠPIDLÍK: *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes, Fates, 1994, offre une synthèse de la sophiologie comme contribution slave à la pensée spirituelle européenne, mais il ne s'engage pas dans une élaboration systématique originale.

quelque personne divine, fût-ce même avec celle de l'Esprit. Il était dès lors naturel de penser à la Vierge Marie, surtout lorsque l'exégèse fut amenée à rapprocher celle-ci de la Femme revêtue du soleil dont l'Apocalypse esquisse le portrait. Mais, encore une fois, une identification pure et simple fait difficulté. Chacune des trois lignes interprétatives exprime quelque chose de vrai, mais aucune ne semble rendre justice à l'ensemble des données bibliques.

Les difficultés relevées ici ont longtemps suggéré une prudence proche de l'omission. La théologie biblique paraît aujourd'hui plus disposée à relever le défi que lui lance la Sagesse[6], mais qu'en est-il de la réflexion systématique? Elle semble encore considérer la Sagesse comme un thème extravagant, voire ésotérique, en raisons des spéculations téméraires qu'elle a occasionnées depuis Jacob Boehme (1575-1624).

L'œuvre du théosophe de Görlitz[7] se situe au confluent entre la mystique allemande d'Eckhart, Tauler et Suso et la philosophie de la nature de la tradition hermétique et alchimique, qui lui parvient par le biais de Paracelse. Chez Boehme, le terme de nature prend une extension qui lui fait englober les réalités divines. C'est que Dieu, transcendant et inconnu, est dans sa manifestation immanent à la nature. Non dogmatique, la théologie de Boehme est symbolique et intuitive: elle parle de Dieu selon sa manifestation telle que l'âme la perçoit. L'âme est un organe sensoriel auquel Dieu se rend perceptible. Or, la Sagesse est le principe qui régit un tel système. Elle est la communicabilité de Dieu au monde. Elle préside à la manifestation divine. Le Dieu

6. Cf. par exemple J. TRUBLET (éd.), *La Sagesse biblique. Actes du XVe congrès de l'ACFEB (Paris, 1993)*, Paris, Cerf, 1995. La constitution d'un dossier exégétique solide est par ailleurs déterminante pour ne pas réduire la Sagesse elle-même à une sorte d'argument a posteriori, exploité par le dogmaticien pour établir logiquement son discours. Voir: U. WILCKENS, «Sophia», dans: G. KITTEL (éd.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, VII, pp. 465-529.

7. Cf. P. DEGHAYE, *La naissance de Dieu ou la doctrine de Jacob Boehme*, Paris, Albin Michel, 1985.

inconnaissable se fait connaître par la Sagesse, qui est la plénitude de la gnose. Si le Verbe et l'Esprit sont les agents de la manifestation divine, la Sagesse en est le principe et la finalité. Remarquons cette concomitance de «principe» et de «fin»: la dualité qu'elle annonce demeure un élément constitutif de toute réflexion sophiologique.

Par l'intermédiaire des mystiques et de Paracelse, les spéculations de Boehme reposent sur une tradition millénaire, qui tire son origine d'une doctrine gnostique égyptienne ou babylonienne. Elle concerne la Sophia comme divinité féminine tombée dans le monde et ayant besoin de rédemption. Liée au mythe de l'homme primordial, la doctrine susdite a donné vie à des mutations complexes, dans la gnose valentinienne et dans la kabbale hébraïque.

Lorsqu'on regarde en aval la postérité spirituelle de Boehme, il apparaît que l'étendue de son influence est impressionnante. Son rayonnement dans les pays du nord de l'Europe, des Pays-Bas à l'Angleterre puritaine, est immédiat. Sa présence dans les groupes piétistes allemands est discrète et durable. Friedrich Christoph Oetinger, Louis-Claude de Saint-Martin et Franz von Baader suivent ses traces, la philosophie romantique et idéaliste le fréquente avec assiduité, la philosophie religieuse russe s'en nourrit amplement par Soloviev et Berdiaev. Parmi ses admirateurs l'on retrouve encore Feuerbach, Jung et les francs-maçons. Son ascendant est aussi ample qu'indéfini: aux yeux du chercheur, Boehme semble être partout et nulle part. Une telle influence semble suggérer que, par sa doctrine de la Sagesse, il a ainsi retrouvé un thème délaissé par la réflexion philosophique. Ce thème, nous l'avons dit, la théologie elle-même n'avait su l'intégrer efficacement dans son itinéraire systématique, malgré la présence d'indices scripturaires dont le poids est incontestable.

Mais de quoi s'agit-il, finalement, lorsque l'on parle de la Sagesse en théologie? Il s'agit, nous l'avons vu, de Dieu et du monde. Il est question, plus précisément, de justifier la création du monde à la fois comme dépendante et indépendante de Dieu. Dans ce contexte, la Sagesse s'émancipe de

son caractère symbolique et ésotérique, et permet l'élaboration d'un énoncé théorique fondamental. Selon l'esprit orthodoxe, notamment, seule la Sagesse paraît en état de «poser l'immense problème cosmique»[8], et donc d'expliquer le secret de la création et son unité.

La réflexion sophianique de Boulgakov, et la théologie de la Sagesse élaborée par Bouyer à sa suite, se placent bien dans cette ligne directrice. Celle-ci suscite aujourd'hui un regain d'intérêt parmi les théologiens orthodoxes, tandis qu'elle demeure à peu près ignorée par leurs confrères catholiques. Ceux-ci optent d'habitude pour des chemins qu'ils considèrent plus fiables, parce que vérifiés par une vénérable tradition: la tradition thomiste, qui applique à la création du monde les catégories de la nécessité causale.

Pour Boulgakov et Bouyer, nous allons le voir, la Sagesse manifeste la correspondance étroite entre la vie trinitaire et la vie communiquée au monde, — lien qu'aucune philosophie dialectique parvient à justifier, mais que la Parole révélée suggère et préserve, — et permet ainsi de penser le monde dans son intégrité et dépendance, fruit de l'amour créateur et promis à la communion divine de l'*agapè*.

2. Un regard protologique: la sophiologie chez Boulgakov

Le rôle central de la Sagesse dans la théologie de Boulgakov est reconnu de tous. L'auteur lui-même s'est exprimé à ce propos d'une façon on ne peut plus claire[9]. Ce fut d'ailleurs sa sophiologie qui lui valut la condamnation hâtive[10] du patriarcat de Moscou en 1935, ainsi que la

8. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 87.

9. Cf. *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie* (1937), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1983.

10. Le patriarcat de Moscou agit alors de façon trop précipitée et catégorique, sans qu'une discussion préliminaire dans la littérature théologique ait pu avoir lieu. Voir par exemple N. Lossky, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris, Payot, 1950, pp. 238-239.

critique radicale et obstinée de l'école néo-patristique de V. Lossky et G. Florovsky.

La sophiologie est à la fois omniprésente et fondatrice de toute l'œuvre de Boulgakov. La pensée de la Sagesse devance son élaboration théologique, étant déjà présente dans l'ouvrage le plus significatif de la période scientifique marxiste, *La philosophie de l'économie* (1912). Elle vient chez Boulgakov, semble-t-il, d'une exigence qui est d'abord d'ordre philosophique. Bien sûr, le passage de l'athéisme marxiste au christianisme, et de l'économie politique à la théologie, entraîne une révision totale de l'idée de la Sagesse, mais il importe de souligner sa genèse autant que son évolution[11].

Lorsqu'on se concentre sur l'œuvre théologique de Boulgakov, la sophiologie y apparaît comme une clef interprétative de la globalité du mystère chrétien. Plus encore, elle est une véritable *Weltanschauung*. Elle permet notamment de penser la *Théanthropie*, l'union du divin et de l'humain non seulement dans le Verbe, mais dans la création entière et dans l'homme[12]. Or, si la Sagesse soutient une telle entreprise herméneutique, c'est qu'elle est d'abord une doctrine sur l'autorévélation de la Trinité, et seulement en un second temps une doctrine sur sa révélation dans le monde créé. Ce point est fondamental pour Boulgakov, — et nous verrons dans la suite comment Bouyer s'en distingue.

Lorsqu'il parle de Dieu en lui-même, Boulgakov donne une place prépondérante au concept de Dieu comme Esprit, qu'il reprend de Hegel et de Schelling, et au concept néotes-

11. Sur la continuité et la cohérence intellectuelle du parcours de Boulgakov, à travers tous les domaines qu'il a explorés (économie, philosophie, politique, théologie), cf. l'introduction de P. C. Bori au recueil: S. Boulgakov, *Il prezzo del progresso. Saggi 1897-1913*, Casale Monferrato, Marietti, 1984, pp. VII-LXII.

12. «Le christianisme livre en lui-même une lutte millénaire contre deux tendances extrêmes, le dualisme et le monisme, à la recherche de la vérité qui nous apparaît dans le monodualisme, à savoir: dans la Théanthropie» (S. Boulgakov, «Le problème central de la sophiologie», 1936, en allemand, trad. par L. Zander dans *Vestnik* 101-102, 1971, p. 104).

tamentaire, — puis augustinien, — de Dieu comme Amour[13]. Or la Sagesse est l'autorévélation de Dieu comme Esprit et comme Amour. Dès lors, elle favorise un approfondissement concret du rapport des hypostases avec l'unique *ousia* divine. Chacune des personnes, en effet, manifeste la nature divine d'une façon qui lui est propre. La nature divine, en tant que manifestée par les personnes, est justement la Sagesse. On ne peut toutefois pas parler d'une Sagesse spécifique du Père: en Lui, elle «demeure de façon primordiale en tant qu'*ousia*, comme la profondeur cachée de sa nature»[14]. Le Fils et le Saint-Esprit, par contre, manifestent cette unique *ousia* de façon hypostatique: en eux, la Sagesse se trouve comme «hypostasiée». Finalement, la Sagesse en Dieu n'est autre chose que la nature divine en tant qu'elle se manifeste dans les processions du Fils et de l'Esprit. Elle n'est pas une hypostase, mais elle possède une tendance à s'«hypostasier». Sur ce dernier point, et malgré les nombreuses précisions apportées, Boulgakov maintient une certaine hésitation.

Relative à la compréhension de la vie intra-divine, la Sagesse semble intervenir comme un rectificatif opposé aux errements de la pensée philosophique[15]. Rappelons-nous, à ce propos, ce que Boulgakov avait écrit en 1921 déjà, dans son ouvrage *La tragédie de la philosophie*[16] : l'histoire de la philosophie moderne y est présentée comme une suite de déviations par rapport à la vérité théanthropique et au dogme trinitaire. Le système de Kant serait un travestissement de la révélation du Dieu personnel; la construction de Hegel correspondrait à une corruption de l'idée du Logos; la philosophie de Schelling ne serait qu'une altération de la

13. Cf. P. CODA, «Per una rivisitazione teologica della sofiologia di S. Bulgakov», *Filosofia e teologia*, 6, 1992, n° 2, pp. 216-235; *cit.* p. 227.
14. S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu*, p. 29.
15. Boulgakov suit ici la leçon de Soloviev, pour qui la philosophie, au sens propre, n'est que théosophie, à savoir: une «enquête sur la divino-humanité, sur l'Incarnation comme catégorie cosmique et historique.» P. C. BORI, p. XLI.
16. *Die Tragödie der Philosophie*, Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1927.

vraie révélation de l'Esprit... Pour contrecarrer ces décalages permanents de la raison, il fallait retourner aux sources sophianiques de la philosophie, — ce que Boulgakov fit effectivement à partir des années 1930, pour ne plus se consacrer qu'à sa trilogie théanthropique, centrée sur la relation de Dieu au monde par la Sagesse[17].

Venons-en à la Sagesse de la création. Dieu étant l'Amour, il pose comme reflet de lui-même, non hypostasié et extra-divin, la richesse surabondante de sa propre vie, de sa propre autorévélation dans le Fils et l'Esprit. Le Dieu tripersonnel qui possède le monde divin en tant que sa nature, le *laisse aller* depuis les profondeurs de l'être hypostatique dans un être-par-soi. Il en fait ainsi le cosmos. Cette décision n'a rien de contingent, car elle est enracinée dans le contenu de vérité et de beauté manifesté en Dieu lui-même par la Sagesse. Cette vision *panenthéiste* est d'après Boulgakov la seule alternative réelle au panthéisme, autrement inévitable pour celui qui confesse Dieu. Le théologien russe affirme de façon très nette: «il est impossible que Dieu ne soit pas Créateur ni que le Créateur ne soit pas Dieu. Le projet de créer le monde est tout autant co-éternel à Dieu que l'est son propre être dans la Sagesse divine; et, en *ce* sens, mais en ce sens seulement, Dieu ne peut pas se passer du monde, celui-ci est nécessaire à l'être même de Dieu; le monde doit donc être en quelque sorte inclus dans l'être de Dieu (une telle inclusion ne signifiant évidemment pas une identification panthéiste et grossière de Dieu et du monde, selon laquelle Dieu n'est que le monde, sans autre). La création du monde est d'abord un acte par lequel Dieu se pose lui-même, acte co-existant en Dieu avec sa manifestation sophianique et dont il ne peut essentiellement pas être séparé. La création

17. *La Sagesse divine et la Théanthropie* est le titre donné à cette trilogie, publié en russe entre 1933 et 1936 et traduite en français par C. ANDRONIKOV. Elle est ainsi constituée: *Агнец Божий*, Paris, YMCA Press, 1933, trad. *Du Verbe incarné*, Paris, Aubier 1943; *Утешитель*, Paris, YMCA Press, 1936, trad. *Le Paraclet*, Paris, Aubier, 1946; *Невеста Агнца*, Paris, YMCA Press, 1945, trad. *L'Épouse de l'Agneau. La création, l'homme, l'Église et la fin*, Lausanne, l'Âge d'Homme, 1984.

du monde est comprise dans l'auto-détermination sophianique de Dieu»[18].

Dans et par la Sagesse, la création apparaît ainsi comme un acte surnaturel de l'autodétermination divine, qui relève donc de l'éternité de Dieu. Le voile qui sépare *oikonomia* et *theologia* se fait subtil, imperceptible, transparent. «*Dieu est le Créateur et le Créateur est Dieu*: tel est l'axiome de la révélation»[19]. D'où la nécessité de comprendre le monde non seulement dans son être temporel et autonome de créature, mais aussi dans son fondement éternel et divin, de le comprendre donc comme Sagesse divine.

Mais si le monde est en Dieu, Dieu est aussi dans le monde. C'est ici que l'héritage hégélien apparaît avec le plus d'évidence. Dieu lui-même en effet sort de sa plénitude dans le devenir de l'être qui surgit, pour être en devenir avec et par le monde[20]. Mais il importe de préciser que là où l'empreinte de Hegel paraît si nette, Boulgakov ne fait qu'actualiser, de façon bien plus consciente, la théologie des énergies divines de Grégoire Palamas[21]. Déjà pour les

18. *L'Épouse de l'Agneau. La création, l'homme, l'Église et la fin*, p. 42. De façon encore plus accentuée, et plus problématique, Boulgakov ajoute: «L'on peut dire que Dieu est le Créateur tout aussi essentiellement qu'il est la Sainte Trinité, le Père et le Fils et le Saint-Esprit, qu'il est Dieu ayant sa nature et ayant sa création. La définition divine de soi comme Créateur est enracinée dans les profondeurs de l'être de Dieu» (p. 45).

19. S. Boulgakov, *L'Épouse de l'Agneau*, p. 45.

20. Cf. S. Boulgakov, *L'Épouse de l'Agneau*, p. 51. Cf. aussi A. Litva, «La "Sophia" dans la création selon la doctrine de S. Boulgakof», *Orientalia Christiana Periodica*, 16, 1950, pp. 39-74.

21. Palamas décrit le renouvellement de l'être, fruit de la Rédemption, en introduisant la fameuse distinction entre l'essence divine, imparticipable, et ses énergies par lesquelles Dieu se communique à la créature et la divinise. La distinction ainsi engagée demeure problématique. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, vol. III: *Le fleuve d'eau vive (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*, Paris, Cerf, 1980, et J.-M. Garrigues, *L'Esprit qui dit «Père»: l'Esprit-Saint dans la vie trinitaire et le problème du Filioque*, Paris, Téqui, 1982, ont justement souligné la présence d'une métaphysique sous-jacente à la théologie palamite qui est antithétique à celle reçue par la tradition occidentale. Celle-ci est une métaphysique de causalité efficiente, celle-là une métaphysique de participation.

Cappadociens, d'ailleurs, les énergies divines jaillies de la Sagesse constituent la matière idéale et lumineuse du monde. Et puisque les énergies prennent leur source dans la Trinité, elles ont nécessairement une origine personnelle et ne peuvent être considérées de façon abstraite, à la manière de l'*ousia* de l'antiquité grecque.

Il y a donc un double visage de la Sagesse qui est à la fois créée et incréée, hypostatique et non hypostatique. Pourtant la Sagesse divine et la Sagesse de la création n'en font ontologiquement qu'une. C'est sur cette dernière affirmation que porte l'imputation de panthéisme. Selon Boulgakov, cette dualité est propre à la Sagesse. Elle permet l'articulation du réel à l'idéal, qui se reflète en Dieu et dans le cosmos. Tandis qu'en Dieu l'Un de la Sagesse est le réel, et le multiple l'idéal, dans la création le multiple est le réel et l'un l'idéal, le devoir-être, qui commence à se manifester par les hommes et qui s'exprimera pleinement dans le Christ total, rassemblé par l'œuvre de l'Esprit.

Cohérent avec cette ligne de pensée, Boulgakov conçoit l'Église comme le lieu d'une complète interpénétration de la Sagesse créée par la Sagesse incréée. L'Église est Corps du Christ en tant qu'elle réalise la même union théandrique qui s'est accomplie singulièrement dans le sein de Marie. C'est en tant que personnalité collective que l'Église manifeste la communion parfaite de la Sagesse créée et incréée. En libérant les énergies sophianiques du monde, elle transfigure le monde, préparant ainsi sa déification[22]. On voit bien où réside la faiblesse majeure d'une telle vision: la fascination d'un univers si parfaitement homogène a son revers, en effet, dans un manque patent de perspective et de tension eschatologiques. Le *hic et nunc* de l'avènement du salut, réalisé par la kénose divine et l'union théantropique, est à tel point affirmé que la Sagesse semble dominer d'ores et déjà, sans drame ni conflit, la scène du monde.

En conclusion: la sophiologie permet de penser la création comme l'autre-de-Dieu, libre projection du Soi divin

22. Cf. *La Sagesse de Dieu*; *L'Épouse de l'Agneau*.

appelée à devenir Dieu par participation, tout en demeurant à jamais distincte de Lui. La Sagesse incréée est le plérôme de la divinité, hypostasié par le Verbe et par l'Esprit; la Sagesse créée est le cosmos, à savoir la même vie divine mais libérée de son être hypostasié en Dieu et livrée à un être sans hypostase.

Aujourd'hui les théologiens ont tendance à considérer la systématisation sophiologique de Boulgakov comme étant homogène, pour l'essentiel, à l'expression de la foi révélée. Une telle homogénéité apparaît clairement lorsqu'on ne s'arrête pas sur certaines imprudences linguistiques, lorsqu'on évite d'extrapoler des affirmations isolées excessives et que l'on tient compte des autocorrections. La théologie semble avoir reçu, notamment, le plaidoyer de Boulgakov pour une intelligence de la Sagesse qui ne soit pas uniquement christocentrique, mais plutôt triadologique. Reste le dualisme accusé de cette pensée sophianique: bien qu'indemne de l'empreinte gnostique encore présente chez Soloviev, ce dualisme demeure problématique.

3. Une accentuation eschatologique: Bouyer et la Sagesse

Les rectifications qu'apporte Bouyer au modèle sophiologique de Boulgakov permettent, nous semble-t-il, de dépasser un tel dualisme. Elles consistent essentiellement en un déplacement d'accent tout à fait fondamental.

Tout d'abord la Sagesse concerne toujours, pour le père oratorien, l'action de Dieu en tant qu'elle se manifeste, ou projette de se manifester, au monde. Bouyer ne cherche pas à examiner la Sagesse en Dieu lui-même, ce qui mène à un essentialisme peu conciliable avec les données bibliques et tend à concurrencer les formules du dogme trinitaire. Par conséquent, le théologien se montre plus sensible au devenir historique de la Sagesse, aux formes et personnifications qu'elle assume au long de l'histoire du salut, et qui tendent toutes vers la figure d'Épouse que la Sagesse

donnera à l'Église, et au Corps du Christ total, cosmique, à la fin du temps[23]. En d'autres termes, là où Boulgakov insiste sur la protologie et sur les essences, Bouyer se concentre sur l'eschatologie et sur l'existant. C'est la fin qui éclaire le principe, c'est l'histoire du salut qui commande notre connaissance de Dieu et du monde en lui.

Il a été remarqué que la base biblique de la sophiologie de Boulgakov est assez mince, voire insuffisante[24]. La structure philosophique de son intelligence prime sur le déchiffrage des données scripturaires. Celles-ci interviennent pour justifier, semble-t-il, une exigence de la pensée. Bouyer, qui ne possède certes ni la charpente ni la disposition philosophiques du grand penseur orthodoxe, est par contre très soucieux de l'enracinement biblique d'une pensée inspirée par la Sagesse. Il n'utilise d'ailleurs pas le terme de «sophiologie»: la Sagesse est pour lui plus un événement qu'une dimension de l'être.

Nous avons déjà observé, en outre, que la synthèse de Boulgakov laisse peu de place au problème du mal et en général à l'eschatologie. Bouyer, lui, se meut entièrement dans cette perspective, et intègre dans les derniers chapitres de son ouvrage *Cosmos*[25] toute la vision de l'Apocalypse sur le dénouement final de l'histoire, cette eucharistie cosmique qui accomplit l'adoption universelle de l'humanité et du monde renouvelés et qui décrète la «seconde mort» (Ap 20,14) des puissances du mal.

Le déplacement d'accent ainsi opéré consiste à relier le principe sophianique avec l'affirmation traditionnelle d'une création dans le Verbe incarné, elle-même fondée sur la doctrine paulinienne et sapientielle de l'Adam céleste et sur la place centrale du mystère de la Croix. La Sagesse est engendrée éternellement dans le Fils, dans la Parole éternelle, et inclut dans le dessein insondable de l'amour le sacrifice

23. Cf. surtout *Le Trône de la Sagesse*, Paris, Cerf, 1957.
24. Cf. E. Behr-Sigel, «La Sophiologie du Père Boulgakov», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 2, 1939, pp. 130-158, *cit.* p. 156.
25. *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Paris, Cerf, 1982.

d'immolation, par lequel le Fils permettra à la paternité divine de triompher du mal et de se manifester ainsi en gloire dans tous les vivants, par l'Esprit de filiation. La Sagesse est exactement cette humanité du Verbe éternellement promise à l'eucharistie de la croix.

C'est dans cette perspective, mais dans cette perspective seulement, que Bouyer projette la Sagesse et son contenu dans l'être, dans l'essence même du Dieu trinitaire: «L'essence divine, dans le Fils-Verbe, apparaît... comme Sagesse divine, en tant que cette essence, engendrée avec le Fils éternellement, l'enfantera dans le temps et en construira le corps, individuel, eucharistique et mystique, pour s'y révéler au terme de l'histoire comme son Épouse éternelle. Mais, en tant que l'Esprit, procédant éternellement du Père dans le Fils, repose sur la Sagesse et y projette, par cette obombration, la maternité divine, multipliée en maternité de grâce, et finalement doit susciter les Noces de l'Agneau comme la parfaite conjonction et identification du Verbe avec la Sagesse, la Sagesse, au terme de tout, se révélera, par l'Esprit, comme Gloire éternelle du Père dans le Fils.»[26]

La proximité avec Boulgakov s'accentue sur ce point. Bouyer emprunte au théologien orthodoxe l'idée, si neuve et si étonnante, d'une *humanité éternelle du Verbe*. Cette idée a été prudemment ignorée par la théologie du XXe siècle qui l'a jugée, non sans raison, étrangère à la tradition et équivoque. Pourtant Bouyer semble parvenir, dans sa christologie[27], à lui donner une formulation cohérente avec la foi ecclésiale. Il est vrai, reconnaît l'auteur, que parler d'humanité éternelle du Verbe semble contraster avec le programme de toute la christologie patristique et avec son effort pour distinguer l'humanité et la divinité dans le Christ, l'une créée dans le temps, l'autre éternelle et incréée par essence. Mais cet effort tout à fait nécessaire a néanmoins produit une exégèse qui distingue et oppose, à propos du Christ, ce

26. *Ibid.*, p. 308.
27. *Le Fils éternel. Théologie de la Parole de Dieu et christologie*, Paris, Cerf, 1974.

qui est dit de Dieu et ce qui est dit de l'homme. Or, il faut reconnaître «la part d'artifice»[28] de ce procédé. Une attitude exégétique de différenciation entre l'humain et le divin, devenue habituelle à partir du Ve siècle, a bloqué le débat christologique autour de la définition de Chalcédoine, plus précisément autour de la question des deux natures, sans qu'on puisse, jusqu'à aujourd'hui, sortir de cet équilibre instable artificiellement créé entre la tension monophysite et la tension nestorienne[29].

S'il est nécessaire de parler avec précision des deux natures du Christ et de reconnaître l'éternité de l'une et l'assomption dans le temps de l'autre, il ne faut pas oublier que ceci est vrai pour nous, qui sommes nous-mêmes dans le temps. De la part de Dieu cette assomption ne peut évidemment impliquer aucune temporalité, ce qui trouve un appui, selon Bouyer, dans la vision paulinienne de l'homme céleste de 1 Co 15. La conclusion s'impose: «C'est donc éternellement que le Père engendre son Fils, non seulement comme devant s'incarner, mais comme le Verbe fait chair. Et c'est éternellement que la Parole où Dieu se dit à lui-même se dit à nous, se dit en nous, comme proclamant son Nom, accomplissant son Dessein dans la création. L'incarnation n'est pas une arrière-pensée de Dieu: c'est son Dessein éternel qu'il réalise éternellement»[30].

Dieu est éternellement Dieu se faisant homme: il assume éternellement notre temporalité. Le maniement des concepts demeure ici extrêmement délicat. Bouyer le perçoit et se

28. *Ibid.*, p. 485.

29. L'analyse de Bouyer est proche, sur ce point, de celle de W. PANNENBERG (*Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1966; trad. *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1971), qui considère la formule chalcédonienne comme un compromis qu'il faut nécessairement dépasser, en raison de sa limite structurale. Cette formule part en effet de la considération de la *différence*, en composant l'humain et le divin au moyen de la représentation des deux natures. Elle véhicule ainsi l'idée de la rencontre de deux substances hétérogènes et opposées entre elles, ce qui ne rend pas justice, selon Pannenberg, à la donnée originaire de la foi, qui s'exprime en rapport à la dimension historique concrète de Jésus-Christ.

30. *Le Fils éternel*, p. 486.

montre prudent. Son orientation s'éloigne délibérément du contexte de la métaphysique classique, fondé de façon exclusive sur les termes de «personne» et de «relation», et prône une théologie plus biblique, spirituelle et mystérique. Certes, pour le théologien la notion audacieuse d'une humanité éternelle du Verbe doit s'entendre de façon allusive. Elle signale l'aspiration à voir les choses d'un point de vue qui n'est guère le nôtre, qui nous défie et nous met presque en contradiction, continuellement. Un point de vue qui nous pousse plus au recueillement qu'à la spéculation.

L'œuvre de notre salut s'est opérée dans le temps, cependant elle a été préparée avant les siècles dans le vouloir de Dieu. Bien que créés dans le temps, nous sommes donc «contenus» depuis toujours dans la Sagesse divine. Cela suppose dans le Verbe, éternellement, une certaine «capacité» de s'incarner, une «puissance» d'incarnation. Le dessein constitutif de la création, affirme Bouyer dans cette optique, c'est de donner au Fils éternel un visage créé. Or, c'est dans la Sagesse que pareil projet divin se dévoile.

Ce bref excursus christologique était nécessaire pour parvenir à saisir l'affirmation sans doute la plus importante et la plus originale de Bouyer concernant la Sagesse. Elle consiste en l'*identification* de la Sagesse incréée avec l'humanité éternelle du Verbe. Même si une telle identification ne se veut pas exclusive, elle nous paraît néanmoins fournir la clef de voûte de la théologie systématique de Bouyer. Le flux d'amour interpersonnel qu'est la vie trinitaire, et son éternelle ouverture dans cette expansion de l'être qui produit le monde dans le temps, apparaissent ici dans une continuité qui ne lèse pas la transcendance divine pas plus qu'elle ne rend le monde aléatoire. Bien sûr, le monde aurait pu ne pas exister. Mais la théologie ne prend en compte les possibles que dans la mesure où ils éclairent davantage le seul dessein de Dieu, celui qui s'est effectivement accompli[31].

31. Selon Boulgakov, par contre, l'idée même d'un monde qui *aurait pu ne pas être* est inacceptable. Elle est nuisible en tant qu'elle sauvegarde la liberté divine au prix d'un anthropomorphisme non recevable, qui intro-

«Toute la création, écrit Bouyer, n'est en somme que le passage de la Sagesse, de cet état premier où elle ne se distingue du Verbe que d'une distinction de raison, à une distinction réelle. Mais elle ne l'acquiert que pour tendre, par toute l'histoire du monde créé, elle-même reprise dans le flux de la vie divine tout comme elle n'en est qu'un jaillissement, à se réunir à lui pour jamais.»[32] Autrement dit, la création et la divinisation du cosmos supposent deux choses: que l'homme soit *capax Dei*, et que le Verbe soit *capax hominis*. Cette double disposition est garantie par la prédestination éternelle de l'Adam céleste, et de la Sagesse en lui. Ce «quelque chose d'humain» que le Verbe possède depuis toujours, est la Sagesse incréée. La Sagesse créée, elle, est ce qui existera à jamais en dehors de Dieu, comme devant faire retour à lui pour s'y perdre, pour ne plus vivre que de Sa vie, que de Lui.

On aura remarqué que cette vision d'une création dans la Sagesse divine écarte l'axiome traditionnel d'une création *ex nihilo*, comme elle écarte la catégorie de causalité qui en est le fondement. On n'a pas manqué de critiquer Bouyer sur ce point[33], pourtant il est indéniable que l'idée de causalité

duit en Dieu le libre arbitre comme une indétermination de son être: «Il serait audacieux et impie de se demander si Dieu aurait pu ne pas créer le monde, absurde d'introduire un élément de caprice, de hasard là où tout est éclairé par la lumière de la Personne de Dieu, où n'existe que l'unique réalité divine.» Cf. *L'Épouse de l'Agneau*, p. 44.

32. *Cosmos*, p. 372.

33. Cf. J.-M. MALDAMÉ, «Sciences de la nature et théologie», *Revue thomiste*, 86, 1986, p. 283-308. Cet article inclut une critique assez sévère de *Cosmos*, l'essai de cosmologie théologique édité par Bouyer en 1982, que nous avons déjà cité. Le recenseur — un dominicain qui est à la fois théologien et scientifique — y affirme que «le défaut principal de cet ouvrage vient, nous semble-t-il, de ce que l'A. n'entre pas dans une considération du monde et de la création en usant d'un langage métaphysique. Le sens du mot création, tel qu'il est élaboré par l'Écriture et par la tradition chrétienne, est lié à un propos métaphysique: celui de la création *ex nihilo*. La tradition a privilégié ce thème pour dire la sainteté de Dieu et sa transcendance. Ne pas le retenir comme essentiel... est une carence» (p. 307). La circonspection de Bouyer à l'égard de la métaphysique classique est réelle, mais l'axiome d'une création à partir du néant n'exprime

empêche de penser convenablement le monde en Dieu. Chez Boulgakov on trouve un réquisitoire très dur, à ce propos, contre la conception aristotélico-thomiste[34]. Bouyer, bien que plus nuancé, semble suivre le philosophe russe sur ce point aussi. Il remarque que les catégories de cause et effet sont impuissantes à exprimer la création comme étant foncièrement création de personnes[35]. Nous évoquons ici, évidemment, une théologie qui emprunte le langage des mystiques plutôt que celui des philosophes. Ce qui renvoie à un problème épistémologique sous-jacent que Boulgakov et (surtout) Bouyer évitent d'approfondir

4. SAGESSE ET TRINITÉ

La sophiologie de Boulgakov, rectifiée par Bouyer dans un sens à la fois moins dualiste et plus biblique, détourne donc le regard de l'*archè* pour le fixer sur l'*eschaton*, dans l'accomplissement de toutes choses en Dieu qui seul donne de saisir le sens ultime de la réalité. Si, au départ, l'intuition de Boulgakov semble être de nature philosophique, pour finir, avec Bouyer, elle devient une contemplation totalement englobée dans l'horizon de la théologie chrétienne. Pourtant, en raison sans doute de l'originalité du

pas le seul regard métaphysique possible sur la création divine. Ni le seul regard légitime, jusqu'à preuve du contraire. Certes il traduit la transcendance du Dieu créateur et il dément toute cosmogonie, attestant qu'aucun fondement pour la création n'existe hors de Dieu — c'est là sa valeur certaine. Mais l'affirmation biblique d'une création par la seule Parole le fait tout autant. Autre chose est de reconnaître que l'analyse de l'idée de création comprend nécessairement la notion du néant. Mais il faut affirmer en même temps la pure abstraction d'un tel concept. Il n'existe dans la réalité qu'un néant relatif, si l'on peut dire ainsi, inclus dans l'état de dépendance de la créature.

34. Cf. *L'Épouse de l'Agneau*, pp. 33-40.

35. «Comme Dieu est l'être personnel par excellence, il ne saurait créer qu'un monde de personnes» *Cosmos*, p. 313. Cette idée est très chère aussi à la sensibilité orthodoxe et notamment à P. FLORENSKY. Voir son maître ouvrage: *La colonne et le fondement de la vérité* (1914), Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975.

parcours tracé par le père oratorien, les théologiens d'école ne l'ont pas suivi dans cette voie. Aux yeux de Bouyer, leur réticence est une erreur: la Sagesse est une donnée biblique incontestable, que la théologie systématique ne peut pas se permettre de sous-estimer. Cela aboutit à appauvrir la doctrine de la création, de la liberté créée et de l'adoption surnaturelle, en se contentant des explications essentialistes de la scolastique. C'est l'Écriture, insiste Bouyer, qui nous convie à contempler comme Sagesse le Verbe et sa Gloire, enfin manifestée pour l'homme et pour le monde: «La Sagesse est donc ainsi cette gloire que le Fils avait auprès du Père avant que le monde fût, gloire que le Père lui donne au milieu du temps dans sa crucifixion glorifiante, gloire que le Fils glorifié donnera alors aux siens en leur donnant l'Esprit, Esprit de filiation, Esprit du Père»[36].

De toute évidence, ces paroles nous conduisent au cœur de la tradition orientale la plus ancienne et vénérable, celle d'Athanase (à qui Bouyer consacra un mémoire en théologie protestante en 1937 et une thèse doctorale à l'Institut Catholique de Paris en 1946), du Pseudo-Denys, de Grégoire de Nysse, de Maxime le Confesseur. C'est la tradition que Boulgakov, avant Bouyer, avait récupérée, voyant en elle une sorte de «mémoire sophianique stratifiée». Le témoignage d'une telle tradition atteste le caractère symbolique, apophatique et antinomique de la Sagesse, qui échappe à toute mainmise de la part de l'intelligence systémique.

Notons bien que, sur un plan théocentrique, une telle utilisation de l'idée de la Sagesse nous rapproche de la manière orientale de penser l'être et l'unité de Dieu, une manière qui apparaît avantageuse, de nos jours, en raison de son caractère existentiel et non essentialiste. Pour les Pères grecs, la «substance» divine n'existe pas en elle-même, abstraction faite des modes d'existence que lui donnent le Père, le Fils et l'Esprit Saint. L'Orient a toujours pensé

36. *Cosmos*, p. 308.

Dieu non pas comme *ayant* trois hypostases mais comme *étant* une Personne tri-hypostatique: c'est l'échange interpersonnel et non l'essence abstraite qui qualifie la vie divine. Tous les théologiens occidentaux sont en principe d'accord sur ce point, seulement ils soulignent la nécessité de fonder l'unité divine d'une façon nette et non équivoque, pour éviter de retomber dans un trithéisme de fait[37]. C'est pourquoi ils insistent tant sur l'essence de Dieu, apte à satisfaire, pensent-ils, les exigences de la raison et du dogme. Leur solution peut bien flatter les esprits abstraits, mais elle s'éloigne fatalement des données bibliques. Sur ce point, comme le remarque Bouyer, l'essentialisme occidental devrait être rectifié par un retour à la sobriété des perspectives scripturaires.

Où la Bible fonde-t-elle l'unicité de Dieu? Dans la personne du Père, principe sans principe de la divinité et de tout ce qui est. L'Écriture ne désigne du nom de Dieu ni la Trinité comme telle, ni indifféremment les trois personnes, mais le Père. Certes, en se fondant sur l'ensemble du témoignage biblique, la tradition chrétienne est parvenue à établir la possession égale et indivise de la divinité de la part des trois hypostases. Mais le sujet premier de la divinité n'est que le Père. Dieu, en tant que Père et non en tant que «substance», du fait qu'il est perpétuellement, confirme sa libre volonté d'exister et d'aimer. On aurait tort de ne voir dans cette affirmation que l'empreinte de

37. Boulgakov a bien perçu le problème et a essayé de le résoudre de manière originale, comme nous l'avons vu, en rapprochant l'*ousia* de la Sophia. Dans l'ouvrage *Du Verbe incarné*, il reconnaît que considérer la substance uniquement dans son aspect personnel conduit de fait à son élimination, et il cherche à décrire la substance comme Sagesse. L'*ousia*-Sophia, à la fois personnelle et impersonnelle, est pour lui un principe vivant, est Vie de la vie, fondement premier de toute vie créée. L'auteur semble prendre distance par rapport au «personnalisme» le plus radical de la tradition orientale et ouvrir à une compréhension de la nature ou substance interprétée sur un mode sophianique. Cette perspective est digne d'intérêt par sa valeur œcuménique implicite, mais il faut reconnaître qu'elle demeure tout aussi éloignée de l'Écriture que les développements occidentaux formulés à partir de saint Augustin.

l'esprit orthodoxe: c'est d'abord l'Écriture qui réclame une telle énonciation[38].

Bouyer a toujours été très sensible à ce problème. Dans *La Bible et l'Évangile*, par exemple, il affirme ceci: «Jésus ne s'est révélé à nous qu'en nous révélant le Père. De la sorte, en dépit des apparences, loin de lui faire tort à lui-même, la pleine considération de cette révélation *du Père* peut seule nous faire reconnaître en Jésus ce qu'il est. Il n'adore pas Jésus comme il se doit celui qui, uni à Jésus, "avec Jésus" et "en Jésus", — comme dirait saint Paul, — n'adore pas finalement *le Père*»[39].

Suivant la leçon de saint Athanase, le théologien français entend la paternité divine non pas comme une vérité toute simple et naturelle, mais comme l'affirmation la plus surnaturelle qui soit. Que Dieu est Père signifie en fait qu'il n'a pas besoin de nous: qu'il a un Fils, quelqu'un à aimer à sa mesure où sont comblées de toute éternité ses infinies possibilités de don de soi. Mais il a voulu, dans sa Sagesse inaccessible, nous élever jusqu'au niveau de ce Fils, nous confondre avec lui dans l'amour qu'il lui porte[40]. Ces quelques précisions nous permettent de mieux comprendre la méthode théologique de Bouyer. Homogène à la pensée des Pères, une telle méthode privilégie une connaissance d'ordre sapientiel et se méfie de toute construction critique élaborée en décalage par rapport à l'herméneutique biblique. La Sagesse y joue un rôle déterminant. Elle représente la face de Dieu tournée vers le monde, comme son fondement et sa racine. Au sein du Père, depuis l'éternité, cette Sagesse couve l'amour cruciforme en qui seul notre liberté pouvait être imaginée.

A la lumière de la Sagesse, la vie divine et la vie du monde, — ou, en termes dionysiens, la *théarchie* et la

38. Cf. L. BOUYER, *Le Père invisible*, Paris, Cerf, 1976, pp. 282-286; Y. CONGAR, «Le Père, source absolue de la divinité», *Istina*, 27, 1980, pp. 237-246; K. RAHNER, «Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot "Theos"», dans *Écrits théologiques*, t. 1, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 11-111.

39. *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture: du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, Paris, Cerf, coll. «Lectio Divina», 1951, p. 212.

40. Cf. *Ibid.*, p. 213.

hiérarchie, — apparaissent comme la pulsation éternelle de la vie du Père, qui n'est elle-même qu'amour et don. Or le propre de ce don est qu'il se réalise seulement en se livrant, en se perdant, afin de susciter d'autres sujets personnels, qu'il récapitule toutefois dans la source de son être propre, sans que la vie divine ait pour cela jamais à s'arrêter, à s'objectiver, à fermer cette circulation éternelle de l'amour.

Davide ZORDAN

Summary of ZORDAN, "On Wisdom in Theology. An Attempt to Confront Serge Boulgakov and Louis Bouyer". *The young Louis Bouyer met the mature Russian Orthodox theologian Serge Boulgakov for the first time in 1930 and was immediately impressed by his erudition and his profound insights. Boulgakov had gained notoriety through his controversial development of the theme of Wisdom in Christian theology; Bouyer attempted to pursue the theme within the framework of Roman Catholic thought. For both of them, Wisdom is a manifestation of the correspondence between the life of the Trinity and the life that God communicates to the world. Boulgakov's "Sophiology" uses Wisdom as a key to the interpretation of the Christian mystery as a whole. Wisdom is part of the divine* ousia, *yet the same Wisdom is of the essence of creation; the Church is the locus of the meeting of the two. For Boulgakov, Wisdom is the projection of the divine Self, which invites humankind to participate in divine life, without blending with the Godhead.*

Bouyer sought to carry Boulgakov's insights further, by concentrating on Wisdom in its manifestations in the history of salvation leading to a culmination in eschatology, rather than in the divine essence itself. Divine Wisdom builds the mystic and Eucharistic body, which at the end of history will be revealed as the Spouse of the Lamb. Bouyer gave greater emphasis than Boulgakov to the scriptural bases of the theology of Wisdom, and dwells more on the problem of Evil in his theology of Wisdom, but he emphasized the idea that God the Word is meant from all eternity to be incarnate. In this way, Bouyer sees the eternal Wisdom of God as bound to the "eternal humanity" of God the Word. Creation thus tends eternally to divinisation, just as God tends eternally to incarnation.

Le Père Matta el-Maskine (1919-2006)

Le Père Matta el-Maskine a tenu pendant près de soixante ans une place déterminante dans le prodigieux renouveau de l'Église copte orthodoxe du dernier demi-siècle[1]. Ce moine qui vivait le plus possible dans la solitude et la retraite a été connu bien au-delà des frontières de cette Église. Son influence spirituelle s'est étendue à d'innombrables chrétiens appartenant aux Églises et communautés les plus diverses. Il est retourné à Dieu le 8 juin de cette année 2006. Le Monastère de Chevetogne et sa revue *Irénikon* se doivent d'honorer sa mémoire avec gratitude.

Youssef Iskandar est né en 1919 à Benha el-Qaloubiyya, ville du Delta à quarante-cinq kilomètres au nord du Caire. En 1943 il est diplômé en pharmacie à l'Université du Caire. En 1948 il se défait de sa pharmacie et de tous ses biens pour les donner aux pauvres et entre au monastère de Saint-Samuel le Confesseur à Qalamoun en Haute Égypte. Sa démarche s'inscrivait dans l'amorce de renouveau promue par divers moines coptes dont Abouna Mina el-Baramoussi qui allait devenir le patriarche Cyrille VI ou encore, parmi d'autres, le moine éthiopien Abd el-Massih al-Habashi. Mais l'action du P. Matta allait transformer en profondeur l'Église copte orthodoxe et s'étendre bien au-delà de l'Égypte.

1. Parmi les très nombreuses publications qui ont fait état de sa vie et de son œuvre, il faut citer particulièrement l'article très sérieusement documenté de Serge TYWAERT, «Matta el-Maskine et le renouveau du monastère de saint Macaire», in *Istina*, 48 (2003), pp. 160-179. Divers sites *Internet* donnent des informations et des photographies, mais ces informations y sont souvent sommaires, incomplètes, voire inexactes. En langue française la notice du site <http://www.stmacariusmonastery.org/f matta F 06 htm> donne une biographie authentique du P. Matta el-Maskine. On trouvera une abondante documentation sur sa vie et ses œuvres sur le site <http://www.stmina-monastery.org/FrMatta/>. Le monastère de Saint-Macaire a publié en arabe l'auto-biographie du P. Matta el-Maskine avec de nombreuses photographies. Elle paraîtra aussi en français.

En ces années, en effet, le milieu étudiant chrétien est animé par les «Écoles du dimanche» qui proposent à tous une catéchèse biblique et liturgique et stimulent un engagement concret des jeunes dans le renouveau ecclésial. Abouna Mina, le futur patriarche, est nommé supérieur de Saint-Samuel de Qalamoun. Parmi les étudiants qui s'attachent à lui il faut noter trois des futures personnalités qui vont promouvoir efficacement ce renouveau de l'Église copte et de ses monastères: Youssef Iskandar au premier chef, le futur Abouna Matta el-Maskine; Saad Aziz, qui deviendra l'évêque Amba Samuel, responsable des relations œcuméniques de son Église et, entre autres, à ce titre observateur au IIe Concile du Vatican. En 1981, lors d'une revue militaire, il sera assassiné par un putsch d'officiers en même temps que le président égyptien Anwar el-Sadate; aux deux noms de Youssef Iskandar et de Saad Aziz il faut joindre celui de Nazir Gayyed qui deviendra en 1971 le patriarche et pape Shenouda III, toujours glorieusement régnant. Il a donné aussi à son Église un lustre international.

Yousssef Iskandar est donc devenu moine à Saint-Samuel sous le nom d'Abouna Matta (Matthieu). Là il s'imprègne de la lecture de la Bible et des Pères. Il commence alors à collecter et commenter les dits des grands moines du passé, posant ainsi l'ébauche de son premier livre sur *La vie de prière orthodoxe*. Toutefois, au monastère de Saint-Samuel il a de sérieux problèmes de santé qui le contraignent à passer à Deir el-Souriany, dit aussi Monastère de Syriens, au Désert de Scété (Wadi el-Natroun). Sous le nom d'Abouna Matta el-Maskine, Matthieu le Pauvre, il y poursuit sa vie de prière et d'étude.

En 1951, il y est ordonné prêtre contre sa volonté. Il mène alors une vie solitaire à quelque distance de la communauté et achève son livre sur *La vie de prière orthodoxe* qui paraît en arabe en 1952. Ce livre a connu très vite un succès considérable et, par la suite, il a été traduit en différentes langues[2].

2. Édition française *L'expérience de Dieu dans la vie de prière* aux Éditions de l'Abbaye de Bellefontaine (coll. Spiritualité orientale 71), 1997. Bellefontaine a aussi publié du P. Matta el-Maskine *Prière, Esprit Saint et Unité chrétienne* (coll. Spiritualité orientale 48), 1990; *La communion d'amour* (*id.* 55) 1992 ; *Saint Antoine, ascète selon l'Évangile*,

Renouveler la vie de prière du chrétien à l'exemple de celle des moines était une des préoccupations majeures du P. Matta el-Maskine. Rappelons, en effet, qu'il a écrit sur le sujet des pages remarquablement denses, intitulées «Conseils pour la prière» dont une traduction française a paru dans notre revue[3]. Ce bref condensé a exercé une influence considérable sur tous ceux qui sont en recherche d'un guide pour leur vie de prière personnelle.

À Deir el-Souriany le P. Matta el-Maskine devient rapidement le guide spirituel des jeunes moines, comme aussi de jeunes universitaires qui veulent œuvrer au renouveau de leur Église. En 1954, le pape Amba Yousab II, patriarche de l'Église copte orthodoxe, nomme le P. Matta el-Maskine son représentant à Alexandrie, lui conférant le rang d'higoumène. À Alexandrie il dirige cette importante section de l'Église en y promouvant le renouveau spirituel et il y laisse une marque profonde. Puis dès le début de l'année suivante il revient à Deir el-Souriany pour y retrouver la vie dans la retraite. Au milieu de l'année 1956 il quitte ce monastère pour revenir à Saint-Samuel, son monastère d'origine afin de jouir d'une plus grande solitude. Il y entraîne un groupe de jeunes moines du Monastère des Syriens devenus ses disciples. Là il passe trois années. Entre temps le patriarche Yousab II est décédé et l'élection de son successeur est

suivi de *Les vingt lettres de saint Antoine selon la tradition arabe* (*id.* 57), 1993. Sur cet héritage de saint Antoine, *Irénikon* a publié une conférence du P. Wadid, disciple du P. Matta el-Maskine, intitulée *L'essentiel de la vie monastique d'après les lettres de saint Antoine* (*Irénikon*, 70 [1997], pp. 363-373). Ce texte reflète la doctrine du P. Matta el-Maskine sur les Lettres d'Antoine. Toutes les traductions françaises des écrits du P. Matta el-Maskine sont dues au P. Wadid. Il existe aussi de nombreuses traductions en anglais de ces écrits; d'autres en italien et en néerlandais. Une liste de l'ensemble des écrits du P. Matta el-Maskine de 1952 à 2004 a paru en arabe au Monastère de Saint-Macaire en 2004.

3. *Irénikon*, 69 (1986), PP. 451-481. Comme d'autres articles du P. Matta el-Maskine, ce texte dans sa traduction française, a été repris en tiré-à-part et reproduit au Monastère de Saint-Macaire. Notre revue avait déjà donné antérieurement un long et beau texte de l'auteur sur *La Pentecôte*, 50 (1977), pp. 5-45

difficile. Abouna Mina el-Baramoussy devient le patriarche Cyrille VI. En 1959 le nouveau chef de l'Église ordonne au P. Matta el-Maskine et à ses moines de revenir à Deir el-Souriany. Mais celui-ci veut retrouver une forme de vie plus conforme à celle du monachisme primitif. Aussi, peu après, avec onze de ses disciples, il part au farouche désert du Wadi el-Rayan en Haute Égypte, à cinquante kilomètres de la ville du Fayoum la plus proche.

Au Wadi el-Rayan, lui et sa petite communauté vivent soit dans des cavernes naturelles soit dans des grottes qu'ils creusent de leurs mains. Ils y séjournent de 1960 à 1969, pour y mener une vie très austère, conforme à celle des premiers Pères du Désert, un Antoine, un Pachôme ou un Macaire, mais, loin d'être repliés sur eux-mêmes, ils vivent cette solitude dans la plénitude de l'amour du Christ et de celui des frères. Malgré leur isolement leur nombre s'accroît.

En 1969 le pape Cyrille VI, constatant l'attrait spirituel exercé par le P. Matta el-Maskine et sa communauté, leur confie la restauration du célèbre monastère de Saint-Macaire au Désert de Scété (Wadi el-Natroun). Ce monastère, l'un des plus glorieux de l'histoire de l'Église copte, est à cette époque réduit à un état misérable. Il ne compte plus que six moines âgés et malades. Les bâtiments y sont très délabrés. Il faut tout refaire; et la douzaine de moines du P. Matta se met tout de suite à l'œuvre.

Plusieurs membres de la nouvelle équipe monastique sont architectes ou ingénieurs. Sous la direction du P. Matta el-Maskine ils élaborent les plans grandioses d'un renouvellement radical des structures. La superficie du monastère sera six fois plus grande. Ils font des forages pour l'eau, ils bâtissent des cellules; une centaine d'abord auxquelles plus tard s'ajoutera une autre centaine. Car les vocations affluent.

Quant au désert environnant, les moines entreprennent de le cultiver de façon intensive avec les techniques les plus modernes et sur une surface toujours plus étendue. Une grande ferme est mise sur pied et dans tous les secteurs le travail agricole et l'élevage se développent en plein désert de

manière prodigieuse. Les vocations monastiques n'ont cessé d'affluer. Aujourd'hui le monastère compte donc environ cent vingt moines.

Toutefois, Abouna Matta el-Maskine se préoccupe sans cesse de la nourriture spirituelle de ses moines et de tous ceux pour lesquels il est devenu un guide sur la voie de l'Évangile. Il écrit de très nombreux livres et articles. À partir de 1988 il commence aussi une série de commentaires bibliques fondés tant sur les enseignements de la tradition que sur les travaux de l'exégèse moderne. Ajoutons à cela de gros volumes sur la *vie* de saint Athanase et sur son époque, sur la Vie monastique au temps de saint Macaire, sur l'Eucharistie, sur saint Paul. Plusieurs de ses livres, tous composés en arabe, sont traduits dans diverses langues européennes. Jusqu'à sa mort il a continué à écrire et certaines de ses dernières méditations sur le Christ dans les Évangiles doivent encore être publiées.

Notre revue *Irénikon* a eu au cours des ans le privilège d'offrir à ses lecteurs, en traduction française, plusieurs des écrits spirituels les plus personnels du P. Matta el-Maskine. Nous voudrions, en particulier, rappeler ceux d'entre eux qui se réfèrent à la quête de l'unité chrétienne.

Le premier remonte à une époque contemporaine de l'arrivée à Saint-Macaire du P. Matta el-Maskine et de ses moines. Il s'intitule *L'Unité chrétienne*. Une traduction française de cet article avait d'abord été publiée en 1969 par le P. Christophe Dumont, o.p. dans le bulletin mensuel du Centre Istina, *Vers l'Unité chrétienne*. *Irénikon* en a donné en 1985[4] une version entièrement révisée par son auteur et son traducteur. Rappelons-en quelques passages particulièrement significatifs.

Commentant les versets 17, 21-23 de la prière sacerdotale de Jésus dans l'évangile de saint Jean, le P. Matta el-Maskine ouvrait sa réflexion par ces lignes: «Toute opposition de notre part à la perfection de l'unité en toi (c'est-à-dire à l'unité en Christ), unité que tu as demandée pour nous, est

4. *Irénikon*, 58 (1985), pp. 338-350.

une faiblesse dans notre foi et un manque dans notre charité. Ces imperfections nous font placer les controverses théologiques, politiques et raciales, au-dessus des exigences de l'esprit, de la foi et de la charité, et étouffent la voix du Christ en nos cœurs, pour satisfaire le monde et les hommes»[5].

Plus loin, se fondant sur le célèbre verset de l'épître aux Éphésiens 2, 14, il affirmait: «Seul le Seigneur peut "des deux faire un seul peuple" et "détruire la barrière qui les séparait"», et il poursuivait: «Ce problème comporte deux éléments: l'unité et la destruction des barrières. Ceci correspond au double commandement: d'abord "tu aimeras le Seigneur ton Dieu", ensuite "tu aimeras ton prochain". La logique humaine voudrait d'abord détruire les barrières pour accomplir l'unité, tandis que la logique de Dieu, exprimée au second chapitre de l'épître aux Éphésiens que l'on vient de citer, exige que l'unité s'accomplisse d'abord afin que tombent les barrières»[6].

En cohérence avec cette vue, le P. Matta el-Maskine refusait catégoriquement une recherche de l'unité pour former une coalition défensive, car «la force dans la vie chrétienne ne provient ni de la multitude ni de la coalition, mais de l'union à Dieu: "Dieu est là qui opère en vous le vouloir et l'opération même" (Ph 2, 13). Proposer l'unité chrétienne à une Église faible, exposée à l'injustice, à la persécution ou à la pauvreté, c'est la soumettre à une dangereuse tentation: c'est raviver en son subconscient l'instinct de coalition pour faire face au danger qui la tourmente. Il devient alors extrêmement difficile pour cette Église de distinguer entre l'unité divine telle que Dieu l'exige et une union de multitude telle que l'exige l'instinct de conservation. C'est pour cela que proposer l'unité chrétienne à une Église exposée aux conditions adverses représente pour sa conscience une épreuve mille fois plus dure que la persécution dont elle souffre»[7].

5. *art. cit.*, pp. 338 s.
6. *ibid.*, p. 346.
7. *Ibid.*, p. 347.

Ces quelques lignes suffisaient à faire percevoir à quelle profondeur spirituelle se situait le P. Matta el-Maskine dans la question de l'unité chrétienne. À plusieurs reprises il y est revenu. C'est ainsi que dans un autre article publié par notre revue il écrivait:

«La vie en Christ est seule à pouvoir débloquer la rigidité du dogme pour qu'il puisse s'ouvrir à un surplus de vie, de croissance et d'ampleur. Quant à l'essence même de la doctrine, c'est le Christ lui-même qu'aucune formulation ne peut circonscrire. Il est donc nécessaire de commencer le dialogue doctrinal par l'esprit et non par la lettre, en accueillant la vie dans le seul Christ, avant d'unifier les articles du credo aux formes et aux aspects divers. Il est nécessaire de commencer par vivre ensemble l'essence de la foi unique sans attendre de se mettre d'accord sur l'expression de son contenu. L'essence de la foi, qui est le Christ lui-même, est fondée sur l'amour, le don de soi, le sacrifice et l'abnégation totale jusqu'à prendre la forme de l'esclave (Ph 2, 7)»[8].

L'épître aux Éphésiens nous semble avoir été le texte néotestamentaire qui a apporté son inspiration majeure à la réflexion du P. Matta el-Maskine sur la restauration de l'unité entre les chrétiens. Rappelons seulement l'article qu'il nous a donné en 1993 sur «L'unification de l'humanité dans le Christ: thème théologique fondamental de l'épître aux Éphésiens»[9].

Sous la direction du P. Matta el-Maskine le Monastère de Saint Macaire a vécu cette ouverture dans l'amour et c'est là l'héritage le plus précieux qu'il lègue aux quelque cent vingt moines qui forment aujourd'hui cette communauté. Peu de temps après l'arrivée à Saint-Macaire du P. Matta el-Maskine et de ses premiers disciples des contacts étroits furent établis aussi avec les moines et religieux des diverses Églises. C'est ainsi que des liens solides se sont formés entre

8. *L'unité véritable, source d'inspiration pour le monde*, dans *Irénikon*, 64 (1991), p. 368.
9. *Irénikon*, 66 (1993), pp. 335-346.

ce monastère entièrement renouvelé dans son esprit et dans son cadre extérieur, et certaines des communautés les plus vivantes de l'Occident chrétien. Notre Monastère de Chevetogne en a été un des bénéficiaires privilégiés. Ses moines y ont été accueillis comme des frères, souvent pour des séjours prolongés, avec une charité et une générosité qui n'a rien à envier à celle des premiers moines du temps des Pères du désert.

Emmanuel LANNE